دراسات

ZAKARIA MOHAMMAD

زكريّا محمّد

ذات النحيين

الأمثال الجاهليّة بين الطقس والأسطورة





الأهليّة للنشر والتوزيع
e-mail : alahlia@nets.jo
الفرع الأوّل (التوزيع)
المملكة الأردنيّة الهاشميّة ، عمّان ، وسط البلد ، شارع الملك حسين - بناية رقم 12
هاتف 4638688 6 00962 ، فاكس 4657445 6 00962
ص. ب : 7855 عمّان 11118 ، الأردنّ
الفرع الثاني (المكتبة)
عمّان ، وسط البلد ، شارع الملك حسين ،
بجانب البنك المركزيّ الأردنيّ ، مكتب القاصة - بناية رقم 34
مكتب بيروت ٥
لبنان ، بيروت ، بئر حسن ، شارع السفارات
هاتف : 824203 1 00961 ، مقسم 19

◆

ذات النحيين

الأمثال الجاهليّة بين الطقس والأسطورة

زكريّا محمّد / مؤلّف من فلسطين
e-mail: eid.zakaria@gmail.com

الطبعة العربيّة الأولى ، 2011

◆

الغلاف : **زهير أبو شايب** 95297109 7 00962 ، الأردنّ

سيسبك ®

لوحة الغلاف : زكريّا محمّد / فلسطين

دراسات

زكريّا محمّد

ذات النحيين

الأمثال الجاهليّة بين الطقس والأسطورة

◆



تقديم

أمثال العرب القادمة إلينا من الجاهلية هي موضوع هذا الكتاب. أما الاستخلاص المركزي الذي يصل إليه فهو أن الكثير من هذه الأمثال ذو أصل ديني، أو ذو صلة دينية. بل لعله يمكن، وبقليل من الجرأة، القول أن الجزء الأهم من الأمثال الجاهلية هو متحجرات أسطورية وطقسية، وأنه لا يمكن فهمها إلا على هذا الأساس.

هذا الاستخلاص قد يدفع إلى افتراض أن المثل عموما ربما كان في الأصل ابنا للأسطورة والطقس. أي أنه نشأ في حضنهما ثم انفصل عنهما لاحقا، ودار في الأسواق، ثم نسي مع الزمن أصله، وتظاهر كأدب زمني خالص. هذا يعني أن الحياة الدينية ربما هي من خلق المثل في بدئه، لا الحياة الزمنية الواقعية، وأن الكاهن في خيمته أو معبده ربما كان قابلة المثل الأولى، لا رجل السوق أو الاجتماع القبلي. من أجل هذا تبدو أمثال كثيرة جدا من تلك التي جاءت من الجاهلية من حيث بنيتها وإيقاعها شبيه بأقوال الكهنة وسجعهم لا بأقوال الناس العاديين. بناء على هذه الفرضية، فإن المثل في بدئه لم يولد، ربما، كمثل بل كجملة طقسية أو كمنطوقة دينية، ثم تحول في ما بعد إلى مثل.

بالطبع، ندرك أن هذا الاستخلاص يصطدم مباشرة بالحكمة السائدة، التي تدعي أن المثل الجاهلي بلا صلة دينية تقريبا، أو ان صلته الدينية واهية. يقول أحد الكتاب المعاصرين: (أول ما يسترعي الانتباه هو قلة الأمثال التي تتحدث عن الديانات غير السماوية {= الوثنية الجاهلية}. فليس في نص الأمثال دلالة يقينية على هذا الأمر إلا في مثلين هما: «لقد ذل من بالت عليه ثعالب» و «أحسن من الدمية ومن الزون». أما الأمثال الأخرى التي تشير في قصصها إلى تلك الدلالة، أو التي يجعلها سياق الكلام فيها نستشفها، فعددها لا يتجاوز الثلاثة عشر مثلا. ونحن هنا أمام احتمالين: إما أن الرواة قد حذفوا هذه الأمثل التي تنم عن دلالة مماثلة... وإما... أن هذه الأمثال في حقيقة أمرها

قليلة كما وصلتنا. وقلتها تعطي انطباعا عن ضعف التدين عند الجاهلي، وعدم اكتراثه لأمور الدين... فهو يؤمن بملكوت الرغيف أكثر من إيمانه بأي شيء آخر)[1].

وهكذا، يُزعم أن الأمثال التي تتحدث عن أديان الجاهلية لا تزيد في أفضل الحالات إلا قليلا عن عدد أصابع الكفين. وكتابنا هذا يذهب في مواجهة هذا التقدير مباشرة، زاعما العكس تماما، أي أن كثرة من الأمثال الجاهلية ذات دلالة دينية. كما أنه يثبت، وبالملموس، أن مملكة الإيمان الديني لم تكن عند الجاهلي بأقل أهمية من مملكة الخبز، وأن الرواة لم يحذفوا الأمثال التي تعكس أديان الجاهلية الوثنية، بل ملأوا بها كتبهم. فكل أمثال قصة جذيمة الأبرش والزباء، مثلا، هي أمثال دينية، وكل أمثال قصة لقمان ولقيم وابني تقن، هي أمثال دينية. بل إن الأمثال العنقودية طرّا، أي الأمثال التي تنبثق بالتتالي من قصة واحدة، هي أمثال دينية بلا ريب، وقس على ذلك. أما عدم رؤية الصلة الدينية للأمثال الجاهلية، فنابع من عدم قدرتنا على إزاحة القشة التي تغطي الطابع الديني للمثل، لا من خطأ الرواة القدماء، أو من مادية الجاهلي.

كل هذا يعني أن العمل على الأمثال الجاهلية هو، في الحقيقة، عمل على الأسطورة الجاهلية وعلى طقسها، أي عمل على أديان الجاهلية. وإذا كان ذلك كذلك، يكون عدم الالتفات إلى الأساس الديني للأمثال الجاهلية قد أفقدنا مفتاحا مهما من مفاتيح أديان العرب قبل الإسلام. وهناك بالفعل أمثال جاهلية، سنعرض لها في هذا الكتاب، يمكن لها إن فهمت جيدا أن توضح لنا، مثلا، معنى طقس الحج الجاهلي، ومعنى مشاعره، بل ربما أمكنها أن تحدد لنا توقيته.

ويستطيع المرء تشبيه وضع الأمثال الجاهلية بتمثال فقد قاعدته التي نقشت عليها المعلومات الخاصة به، وبمن نصبه، وبالعهد الذي نصب فيه. فمن دون العثور على هذه القاعدة لا يمكن رد التمثال إلى أصله، ولا إلى عصره المحدد. يجب العثور على قاعدته، وإعادة نصبه عليها كي نفهمه. وكذا الأمر في ما خص المثل عموما. إذ يجب أن نعيد نصبه على قاعدته الدينية حتى نتمكن من فهمه وفهم مغزاه. خذ المثل المعروف (أكفر من

---

(1) علي، الأمثال العربية، 1988، ص229-230.

حمار) كنموذج. لقد أزيح عن قاعدته الدينية فصار لغزا غير مفهوم. لكن استعادة قاعدته الدينية ستسهل علينا حل لغزه وفهمه.

ولأن غالبية الأمثال الجاهلية فقدت القاعدة التي قامت عليها في الأصل، أي قاعدتها الدينية الأسطورية، أو لأن هذه القاعدة وهت وتآكلت ولم يعد من السهل تقرّي ما نقش عليها، فقد تحولت هذه الأمثال ألغاز، يشتغل عليها اللغويون. لقد أفلتت من أيدي الكهنة، لتتلقفها أيدي اللغويين. أي أنها انتقلت من ملكية كهنة المعابد إلى ملكية كهنة اللغة.

أدى كل هذا إلى أن سكن المثل في بيت غير بيته، أي في كتب اللغة والأدب، لا في كتب بيت الطقوس والأساطير. وقد أمضى المثل في هذا البيت المستعار ما يقرب من خمسة عشر قرنا. الأمثال الجاهلية، في غالبيتها، ملكية ميثولوجية دينية قبل أن تكون ملكية لغوية أدبية. وهو ما يعني أنه لا يمكن فهمها انطلاقا من المدخل اللغوي وحده. المدخل اللغوي ضرورة، لأننا نتحدث عن نصوص موغلة في القدم سقطت كلمات الكثير منها من الاستعمال، لكنه لا يكفي. فهذه نصوص دينية أسطورية، يجب أن يعمل عليها الميثولوجي واللغوي معا. بل وعلى اللغوي أن يكون خادما للميثولوجي من حيث المبدأ عند تقسيم العمل. الأمثال الموغلة في القدم شغلة الميثولوجي أولا. هذا لا يعني أنها لن تكون مجالا للتذوق الأدبي، وللبحث اللغوي. ستظل كذلك، لكن مكانها الأساسي سيكون في كتاب الأسطورة وطقسها.

وقد نشأ الغموض القاسي للأمثال الأمثال الجاهلية عن تراكب أمور عدة على بعضها بعضا:

أولا: إيغالها في الزمن. فهذه أمثال أتتنا من فترة ما قبل الإسلام. ولعل بعضها أتانا من أعمق أعماق العصر الجاهلي، أي من فترة سبقت الإسلام بمئات السنوات. وكلما غمض المثل زاد احتمال أن يكون من زمن أقدم، واحتمال أن يكون ذا أصل ديني.

وثمة اتفاق عام تقريبا على أن الأمثال المنسوبة للجاهلية هي جاهلية فعلا. فلا أحد يشكك في جاهليتها كما تم التشكيك في جاهلية الشعر الجاهلي. وإذا نحينا القرآن، الذي

جاء في نهايات العصر الجاهلي، كي يقفل هذا العصر وينهيه، فإن نصوص الأمثال تكون هي الأثر الوحيد الذي لا شك فيه من نصوص الجاهلية. هذا يعني أننا حين نتعامل مع أمثال الجاهلية فإننا نتعامل مع نصوص موغلة في القدم، وتعكس بالفعل شيئا من الحياة الدينية والاجتماعية لما قبل الإسلام.

ثانيا: أن هذه الأمثال، إذ أقامت دهرا في بيت غير بيتها، أي في كتاب الأدب واللغة، وضعت بين أيدي خبراء اللغة، الذين حولوا كل مشكلة تعرض لهم بخصوصها إلى نكتة لغوية. وهذا طبيعي فهدف اللغويين هو الكلمات والجمل ومعانيها، وليس الدلالات الدينية الأبعد من ذلك. ويمكن القول أن تخريجات اللغويين أسهمت، في كثير من الأحيان، في تعمية معنى الأمثال ومغزاها.

ثالثا: أن الانقطاع الذي أحدثه الإسلام مع أديان الجاهلية الأمثال، أدى إلى قطيعة جدية. فالمفسرون لم يعودوا، في كثير من الأحيان، يدركون أن الأمثال التي يعملون عليها تخص الديانة الجاهلية. لقد افترضوا أنها تتحدث عن وقائع حقيقية. وقد أدى هذا إلى إضاعة المفتاح الأساسي الذي يمكن بواسطته فك ألغازها، أي المفتاح الديني.

بالتالي، فإن علينا أن نستعيد هذا المفتاح إذا أردنا فهمها وفك ألغازها. وكتابنا هذا محاولة لاستخدام هذا المفتاح في فهم المثل الجاهلي، أي محاولة لإعادة المثل إلى قاعدته الأصلية، قاعدته الأسطورية - الدينية. إنه دراسة تطبيقية مباشرة حول علاقة الأمثال بالطقس والأسطورة، من خلال نماذج محددة من الأمثال التي وردتنا من العصر الجاهلي.

وبما أن المثل شأن ديني فإن هذا الكتاب، ومن جانب محدد، تكملة لكتابنا السابق (عبادة إيزيس وأوزيريس في مكة الجاهلية). أي أنه يكشف جزءا من البنية الدينية الجاهلية عبر الأمثال. لذا ففي لحظات كثيرة يحيل هذا الكتاب إلى ذاك. بل إنه في لحظات أخرى يدوزن بعضا من أفكار الكتاب السابق ويصححها.

يتناول كل فصل من فصول هذا الكتاب مثلا محددا، مبينا صلته الدينية، أي علاقته بأسطورة ما أو بطقس ما، نازعا عنه عباءة البراءة المفترضة، كاشفا أعماقه الطقسية- الأسطورية. لكن أغلب الفصول لا تكتفي بمثل واحد، فالمثل يقود إلى أخيه وابن عمه،

بحيث يزيد عدد الأمثال المعالجة كثيرا جدا عن عدد الفصول. ويجب ملاحظة أن أغلب الأمثال المعالجة لم يعد يستخدم في الحياة الواقعية اليومية. بل إن الكثير منها لم يعد شائع الاستعمال حتى في الكتابة. أما الفصل الأخير فيعرض للافتراضات العامة، التي أوصلنا إليها هذا المبحث. وقد كان يمكنه أن يكون فصلا تمهيديا، لكننا فضلنا أن نضعه في آخر الكتاب، كي يتمكن القارئ من الدخول مباشرة إلى عالم الأمثال المدهش الساحر، ومن دون تقديمات وتمهيدات طويلة.

وبما أن هذا الكتاب يحيل، في أحيان كثيرة، إلى كتابنا المذكور أعلاه، فقد ارتأينا أن ننشر في نهاية الكتاب الفصل الأول من كتابنا السابق، معدلا وموسعا، كي نتيح للقارئ ربط الكتابين معا. وهذا الفصل يكاد يكون كتابا متوسط الحجم، وهو يحمل عنوان (الطائر المخمور).

إذن هذا الكتاب في النهاية كتاب عن الديانة الجاهلية، عن المثل، الطقس، والأسطورة. وكتاب الطقس والأسطورة العربي هائل الحجم، ونحن بالكاد بدأنا ندركه ونتعرف على بعض صفحاته. هذا رغم أن بعض الناس سيرفعون حواجبهم عجبا حين يتحدث أحد ما عن طقس وأسطورة عربيين. فهم يؤكدون (غياب الميثولوجيا والطقوس في فولكلور العرب القدماء) [1].



(1) فهد، الكهانة العربية، 2007، ص34.

الفصل الأول

أقرى من مطاعيم الريح

هذا مثل يضرب في الكرم والجود. فهو يعني حسب المفسرين: أشد كرما من مطاعيم الريح، أو أكثر إطعاما منهم. فالقرى هو إطعام الآخرين كرما. أما مطاعيم الريح فهم، كما يخبرنا المفسرون إياهم، أناس كانوا يطعمون الناس جودا حين تهب ريح الصبا: (أقرى من مطاعيم الريح: زعم أبن الأعرابي أنهم أربعة: أحدهم عم أبي محجن الثقفي، ولم يسم الباقين. قال أبو الندى: هم كنانة بن عبد ياليل الثقفي، عم أبي محجن، ولبيد بن ربيعة وأبوه. كانوا إذا هبت الصبا أطعموا الناس. وخصّوا الصبا لأنها لا تهب إلا في جدب)[1]. لكن هناك من يخبرنا أن أبا محجن الثقفي، الفارس الشهير، لا عمه، هو من كان من مطاعيم الريح: (أقرى من مطاعيم الريح: وهم أربعة؛ أحدهم أبو محجن الثقفي)[2]. ويؤكد النويري هذا قائلا: (مطاعيم الريح أربعة: منهم أبو محجن الثقفي. وكان لبيد بن ربيعة العامري يطعم إذا هبت الصبا)[3].

غير أننا نشك بشدة في صحة التفسير المقدم لهذا المثل. أي نشك في أن المطاعيم هم من كانوا يقرون عند هبوب ريح الصبا.

(1) الميداني، مجمع الأمثال.

(2) الآبي، نثر الدر.

(3) النويري، نهاية الأرب.

وكي نصل إلى حل معقول بشأن هؤلاء المطاعيم، فربما كان علينا أن نلفت الانتباه إلى نقطتين:

الأولى: هي أن ابن الأعرابي، الذي يبدو وكأنه المصدر الأول عن المطاعيم هؤلاء، لا يذكر لنا منهم سوى واحد منهم فقط هو: كنانة بن عبد ياليل الثقفي، أو حسب رواية لآخرين، ابن أخيه أبو محجن الثقفي.

الثانية: أنه لم يعمد إلى إدراج لبيد بن ربيعة العامري ضمن (مطاعيم الريح) رغم علمه بأنه كان (يطعم إذا هبت ريح الصبا). وهذا يعني أنه كان، بشكل ما، لا يعتبر لبيدا وأباه من (مطاعيم الريح). وهذه نقطة مهمة جدا إذا أردنا أن نستجلي أمر هؤلاء المطاعيم.

ثم علينا أن نلحظ أن رواية النويري تربط بتحفظ بين الخبرين، خبر (مطاعيم الريح) وخبر (ريح الصبا). فهي تضع (مطاعيم الطير) قرب لبيد وريحه، لكنها تترك لنا أن نحكم إن كانا شيئا واحدا أم لا.

كل هذا يزيد من شكوكنا حول التفسير المقدم، ويجعلنا قادرين، ربما، على افتراض أنه لا توجد علاقة مباشرة بين (مطاعيم الطير) وبين من يطعم وقت هبوب الصبا. فمن يطعم وقت هبوب الصبا هو غير (مطعم الريح). أي أن أمثال كنانة بن عبد ياليل يختلفون عن لبيد بن ربيعة وأبيه.

وإذا كان فرضنا هذا صحيحا، فإن هذا يستتبع ما يلي: لقد أضيف لبيد بن ربيعة إضافة إلى حلقة (مطاعيم الريح) ثم جرى تفسير المثل (أقرى من مطاعيم الريح) انطلاقا من ذلك. بل إن المرء قد يعتقد أن لبيدا أضيف إلى حلقة المطاعيم كي يتمكن المفسرون من فهم المطاعيم الغامضين هؤلاء. فإذا كان لبيد، الذي يطعم عند هبوب ريح الصبا، من ضمن جماعة مطاعيم الريح، فلا بد أن (مطاعيم الريح) يفعلون مثله، أي يطعمون وقت هبوب الصبا. بذا فالريح التي في اسم (مطاعيم الريح) هي ذاتها ريح الصبا. وهكذا فقد فسر مثل غامض جدا عن طريق ربطه بقصة لبيد بن ربيعة. أي أن وجود لبيد كان ضروريا كي يصبح للمثل معنى عند المفسرين.

وإذ كنا اعتقادنا بعدم وجود علاقة مباشرة بين لبيد وبين المطاعيم صحيحا، فإن هذا يعني أن ملفهم يظل مفتوحا. أي ان لقبهم لا يعني أنهم كانوا يطعمون وقت هبوب الصبا.

وما دام الملف مفتوحا، فإن السؤال يظل مطروحا: من هم مطاعيم الريح هؤلاء، وما شأنهم؟

ابو محجن

للإجابة على هذا السؤال ليس لدينا سوى كنانة بن عبد ياليل الثقفي، أو ابن أخيه أبي محجن الثقفي. وما نعرفه عن كنانة ضئيل جدا، بل هو نتفة لا تغني من الأمر شيئا:

(كنانة بن عبد ياليل الثقفي. كان من أشراف ثقيف... قدم ... على النبي... في النفر الوافد من ثقيف، فأسلموا غير كنانة، فإنه قال: لا يربني رجل من قريش. وخرج إلى نجران، ثم إلى الروم، فمات بأرض الروم كافرا)[1]. أما البلاذري فيزيد أنه كان من الوفد: (كنانة، وحبيبا، وعمرا... فلما ظهر الإسلام لحق كنانة وأبو عامر الراهب، وعلقمة بن علاثة الكلابي بالشام، فمكث عمير وله مال فانقسم كنانة وعلقمة في ميراثه، فقال النبي ﷺ: «كنانة رجل من أهل المدر. وأبو عامر مدري، وعلقمة رجل من أهل الوبر» فقضى ماله لكنانة فأخذه)[2].

هذا هو كل شيء تقريبا. وهو لا يضع بين يدينا الكثير، إذا استثنينا أن كنانة من (أهل المدر) وأنه كان على علاقة بأبي عامر الراهب، الذي يوحي اسمه بصلة دينية ما. عليه، لا يتبقى لنا سوى أن نراهن على أبي محجن. فهو الحصان الوحيد الذي نعرف عنه شيئا، والذي قد يساعدنا في حل لغز (مطاعيم الريح). ونحن سنضع رهاننا عليه انطلاقا من واحدة من الفرضيات التالية:

1 - أن أبا محجن لا عمه هو من كان واحدا من مطاعيم الريح.

---

(1) ابن الأثير، أسد الغابة.

(2) البلاذري، أنساب الأشراف.

2 – أو أنه وعمه كانا معا من مطاعيم الريح. أي أن أبا محجن كان يتابع تقليدا قديما في عائلته حين يكون من مطاعيم الريح.

3 – أو أن عمه هو من كان من مطاعيم الريح، لكن سيرة حياة هذا العم اختلطت بسيرة أبي محجن اختلاطا جعل جزءا مما يخص العم يروى على أنه يخصه ابن الأخ. وهذا ما قد يجعلنا قادرين على الاستفادة من سيرة حياة أبي محجن لحل لغز (مطاعيم الريح).

وإذا أردنا الانطلاق من أبي محجن، فسنجد أمامنا شاعرا مخضرما، إسلاميا جاهليا، هو صاحب البيتين اللذين لا مثيل لروعتهما في حب الخمرة:

إذا مت فادفني إلى جنب كرمة ... تروي عظامي بعد موتي عروقها
ولا تدفنني بالفلاة فإنني ... أخاف إذا ما مت أن لا أذوقها

ويمكن اختصار سيرة حياة أبي محجن في أمرين اثنين: الخمر والشجاعة. فقد كان فارسا شجاعا متهورا وسكيرا كبيرا. وقد حُدّ أكثر من مرة على سكره، فجلد وحبس، لكنه لم يرعو. وارتبط سكره بشدة ببلائه الأسطوري في معركة القادسية خاصة:

(وكان أبو محجن شاعرا حسن الشعر، ومن الشجعان المشهورين بالشجاعة في الجاهلية والإسلام. وكان كريما جوادا، إلا أنه كان منهمكا في الشرب، لا يتركه خوف حد ولا لوم. وجلده عمر مرارا، سبعا أو ثمانيا، ونفاه إلى جزيرة في البحر، وبعث معه رجلا فهرب منه، ولحق بسعد بن أبي وقاص وهو بالقادسية يحارب الفرس، فكتب عمر إلى سعد ليحبسه، فحبسه. فلما كان بعض أيام القادسية واشتد القتال بين الفريقين، سأل أبو محجن امرأة سعد أن تحل قيده وتعطيه فرس سعد البلقاء، وعاهدها أنه إن سلم عاد إلى حاله من القيد والسجن، وإن استشهد فلا تبعة عليه. فلم تفعل، فقال:

كفى حزنا أن تردي الخيل بالقنا ... وأترك مشدودا عليّ وثاقيا
إذا قمت عنّاني الحديد وغلّقت ... مصاريع دوني قد تصم المناديا

... فلما سمعت سلمى امرأة سعد ذلك رقت له فخلت سبيله، وأعطته الفرس، فقاتل قتالا عظيما. وكان يكبّر ويحمل فلا يقف بين يديه أحد. وكان يقصف الناس قصفا

منكرا. فعجب الناس منه، وهم لا يعرفونه، ورآه سعد وهو فوق القصر ينظر إلى القتال- ولم يقدر على الركوب لجراح كانت به وضربان من عرق النسا- فقال: لو لا أن أبا محجن محبوس لقلت: هذا أبو محجن، وهذه البلقاء تحته. فلما تراجع الناس عن القتال، عاد إلى القصر وأدخل رجليه في القيد، فأعلمت سلمى سعدا خبر أبي محجن، فأطلقه، وقال: اذهب لا أحدك أبدا. فتاب أبو محجن حينئذ، وقال: كنت آنف أن أتركها من أجل الحد)[1].

إذن، فالشخص الوحيد الذي نعرف أنه من المطاعيم، أو أنه على علاقة بهم، سكير مدمن خمر، قال أجمل الأبيات في الخمر وأشدها شوقا إليها. فهل ينفعنا هذا في شيء؟

نظن أنه سينفعنا. بل إن سكر أبي محجن قد يكون مفتاحنا لفهم لغز (مطاعيم الريح) كله. إذ نذكر من كتابنا السابق (عبادة إيزيس وأوزيريس في مكة الجاهلية) أن الخمرة في العربية تدعى (الرَّياح)، بفتح الراء وتشديدها. يقول امرؤ القيس في معلقته:

كأن مكاكيّ الجواء غديّة   نشاوى تساقوا بالرياح المفلفل

فطيور مكاء الجواء كانت، في الغدية، مثل سكارى يشربون الخمرة المفلفلة (الرياح المفلفل)، أي الحادة اللاذعة. ومفرد (الرَّياح) قياسا هو (الرَّيح). لكن هذا المفرد لم يصلنا سماعا، على حد زعم اللغويين. وفرضيتنا ستقوم على أن كلمة الريح في المثل: (أقرى من مطاعيم الريح) هي هذا المفرد بالذات؛ أي أنها (الرَّيح) بالفتح، وليس (الرِّيح) بالكسر، أي أنها: الخمرة. عليه، فالمثل يعني: (أقرى من مطاعيم الخمرة)!

طيب، لكن هذا يبدو بلا معنى حتى الآن!

بالطبع، لكن إذا عرفنا أن كلمة (أقرى) تعني أيضا لزم الشيء وأقام عليه، فربما نقترب من الوصول إلى معنى ما: (أَقْرَى: إِذا لزم الشيء وأَلَحَّ عليه)[2]. ويضيف الأزهري: (أقرى: إذا لزم الشيء وألح عليه.. أبو عبيد عن الأصمعي: رجع فلان على

---

(1) ابن الأثير، أسد الغابة.

(2) لسان العرب.

قرواه، أي عاد إلى طريقته الأولى)[1]. ومن هذا المعنى سميت القرية قرية، فهو تعني اللزوم والإقامة واللصوق بالمكان. وهكذا فأقرى تعني لزم الشيء واعتاده ومارسه دوما، أي أنها تعني ما تعنيه اليوم كلمة (أدمن) هذه الأيام. بناء عليه، يمكن قراءة المثل على الشكل التالي: (ألزم من مطاعيم الخمرة) أو (أشد إدمانا من مطاعيم الخمرة) أو (أدمن من مطاعيم الخمرة)، إذا جوزنا لأنفسنا صياغة فعل تفضيل من أدمن. أو لعله يعني: (أكثر عودة إلى الشيء من مطاعيم الريح). ذلك أنهم يعودون إلى قرواهم كل مرة، ولا يغيرونها.

حسن، لكن هذا يظل بلا معنى أيضا. فالخمرة شراب، ونحن مع (مطاعيم) نتحدث عن طعام لا عن شراب!

ليس تماما. فجذر (طعم) يتعلق بالشراب أيضا. فقد جاء في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مُبۡتَلِيكُم بِنَهَرٖ فَمَن شَرِبَ مِنۡهُ فَلَيۡسَ مِنِّي وَمَن لَّمۡ يَطۡعَمۡهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ إِلَّا مَنِ ٱغۡتَرَفَ غُرۡفَةَۢ بِيَدِهِۦۚ فَشَرِبُواْ مِنۡهُ إِلَّا قَلِيلٗا مِّنۡهُمۡۚ﴾ [البقرة:249]. ويخبرنا اللغويون أن جملة (لم يطعمه) هنا تعني: (لم يَذُقْه)[2]. يضيف اللسان تعليقا على الآية: (يقال: طَعِمَ فلان الطعام يَطْعَمه طَعْماً إذا أكله بمُقَدَّم فيه ولم يسرِف فيه، وطَعِمَ منه إذا ذاقَ منه. وإذا جعلتَه بمعنى الذَّوْقِ جاز فيما يُؤكل ويُشْرَبُ)[3]. عليه، فجملة (ومن لم يطعمه) تعني: من لم يذقه، أي من لم يشربه إلا قليلا. بل إننا نعتقد أن جملة (من لم يطعمه) تعني من لم يشربه، لا من لم يذقه ذوقا فقط. ذلك أن الآية كما هو واضح تساوي بين كلمتي (شرب) و (طعم) في المعنى: ﴿فَمَن شَرِبَ مِنۡهُ فَلَيۡسَ مِنِّي وَمَن لَّمۡ يَطۡعَمۡهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ﴾. وهذا يعني مباشرة: من شرب فليس مني، ومن لم يشرب فإنه مني. ولو أن الآية أرادت الذوق فقط، أي الشرب القليل، لقالت: فمن شرِب منه فليس مِني ومن طعمه، أي تذوقه، فإنه مني. فوق هذا،

(1) الأزهري، تهذيب اللغة.

(2) لسان العرب.

(3) المصدر السابق.

فقد أكملت الآية وجعلت التذوق، أي الأخذ القليل، مسموحا به حين قالت: ﴿إِلَّا مَنِ ٱغۡتَرَفَ غُرۡفَةَۢ بِيَدِهِۦۚ﴾. والغرف باليد هو غرف التذوق، أما الطعم فهو الشرب.

ومن هذا كذلك: (حديث أَبي هريرة في الكلاب: إذا وردن الحَكَرَ الصغير فلا تطعمه؛ أَي لا تشربه)[1]. أي أن تطعم تعني: تشرب، بلا نقصان ولا زيادة! وهناك إضافة إلى هذا ما جاء في سورة المائدة في سياق الحديث عن الخمر: ﴿لَيۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٞ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ﴾ [المائدة:92]. وبغض النظر عن اختلافات المفسرين حول حكم الخمر في الآية، فالغالبية هنا على أن طعموا تعني: شربوا.

إذن، فـ (مطاعيم الريح) قد تعني: (شاربي الخمر). بل إنها تعني ذلك بالضبط. عليه، فالمثل يعني: (ألزم للشيء من شريبي الخمرة)، أو (أشد إدمانا من شريبي الخمرة)، أو (أدمن من شريبي الخمرة)، أو (أدمن من ذواقي الخمر)، أو (أكثر رجوعا للشيء من مدمني الخمرة)، بناء على أن القروى هي الطريقة المعتادة. فمدمنو الخمرة يعودون إليها عودا دائما. أي أن (مطعم الريح) هو (نديم الشراب)، كما يقول التعبير العربي. من أجل هذا تبدى أبو محجن كمدمن خمر لا يرعوي. وعلى الأرجح فقد كان عمه، كمطعم ريح، كذلك أيضا.

بناء على هذا، يكون سوء تفسير المثل نبع من افتراض معاني ليست صالحة لكلماته الثلاث: فقد أخذت (أقرى) على أنها من القِرى، الطعام، أي على أنها اسم تفضيل يعني: أكثر إطعاما، في حين أنها تعني ألزم. وأخذت (مطاعيم) على أنها جمع مُطعِم، من دون الانتباه إلى أنها قد تعني الشارب أو المتذوق. في حين أن الريح قرئت بكسر الراء لا بفتحها، أي فهمت على أنها الهواء لا الخمرة. وهكذا وصلنا إلى التفسير السائد الخاطئ للمثل. وقد تم تثبيت هذا الفهم الخاطئ عن طريق ربط لبيد العامري بمطاعيم الريح. فلو لم يدخل في حلقتهم ربما كنا تجنبنا سوء فهم المثل، الذي أدى إلى خلط الخمرة بريح الصبا.

---

(1) لسان العرب.

والآن، هل هناك من صلة دينية لمطاعيم الريح، أي لشريبي الخمر هؤلاء؟

هذا احتمال كبير، في ما نرى. فوجود الخمر والإدمان عليها يذكرنا بارتباط الخمر بالنغمة الصيفية الفيضية العالية. فهذه النغمة مرتبطة بالصنم (مجاور الريح)، الذي افترضنا أنه (مجاوز الريح)، بالزاي لا بالراء، بمعنى: ساقي الخمر، كما عرفنا من كتابنا السابق (عبادة إيزيس وأوزيريس). أي يذكرنا بأننا نتحدث عن شأن ديني، يتعلق بالانقلابات الفصلية.

وثم مقاطع من سيرة أبي محجن، وخاصة تلك التي على علاقة بالقادسية، توحي بصلة دينية، فهي ترفع هذا الرجل إلى درجة ميثولوجية. ولنأخذ هذا المقطع كنموذج: (فتعجب الناس منه، وقالوا: من هذا الفارس الذي لم نره في يومنا؟ فقال بعضهم: هو ممن قدم علينا من إخواننا من الشام من أصحاب هاشم بن عتبة المرقال، وقال بعضهم: إن كان الخضر عليه السلام يشهد الحرب فهذا هو الخضر قد منّ الله به علينا، وهو علم بنصرنا على عدونا. وقال قائل منهم: لولا أن الملائكة لا تباشر الحروب لقلنا إنه ملك) (المسعودي، المروج).

وهكذا، فهو يكاد يكون ملاكا، بل إنه يبدو وكأنه (الخضر) نفسه. أي أنه يتم تشبيه محارب شجاع، لكنه سكير مدمن، بالخضر المقدس ذاته. إنه لأمر غريب! لا، ليس غريبا. فقد رأينا في كتابنا السابق أن الخضر هو، في أغلب الظن، ممثل النغمة الكونية العالية الفياضة. وهذه النغمة خمرية دوما. عليه، فإن تشبيه أبي محجن بالخضر لا يبدو مصادفة.

وإذ وصلنا إلى هنا، فإن علينا في ما يبدو أن نعود على أبيات أبي محجن المدهشة في حب الخمر:

أذا مت فادفني إلى جنب كرمة	تروي عظامي بعد موتي عروقها
ولا تدفنني بالفلاة فإنني	أخاف إذا ما مت أن لا أذوقها

إذ يبدو لنا وكان هذا الأبيات تتحدث عن تقليد ديني مغرق في القدم. أي أن الرغبة بالدفن قرب كرمة كي تتروى العظام بخمرتها ليست من إبداع خيال ملتهب لشاعر، بل

هي مجرد صياغة تقليد ديني في أبيات شعرية منظومة. ودليلنا على ما نقول هو قصة احتكام أولاد نزار الأربعة إلى الأفعى الجرهمي كاهن نجران. فقد قدم لهم هذا الكاهن طعاما وخمرة مدهشة: (دعا لهم بطعام فأكلوا وشربوا، فقال مضر: لم أر كاليوم خمراً أجود لولا أنها نبت على قبر. وقال ربيعة: لم أر كاليوم لحماً أطيب لولا أنه ربي بلبن كلبة. وقال إياد: لم أر كاليوم رجلاً أسرى لولا أنه لغير أبيه الذي ينتمي إليه. وسمع الجرهمي الكلام فعجب، فأتى أمه وسألها، فأخبرته أنها كانت تحت ملك لا يولد له، فكرهت أن يذهب الملك فأمكنت رجلاً من نفسها فحملت به، وسأل القهرمان عن الخمر، فقال: من حبلة غرستها على قبر أبيك، وسأل الراعي عن اللحم فقال: شاة أرضعتها لبن كلبة)[1].

وهكذا، فقد كانت الخمرة فعلا قد غرست فوق قبر والد الأفعى الجرهمي. ووالد الأفعى يجب أن يكون أفعى. أي أن الكرمة قد غرست فوق قبر أفعى. وقد رأينا في كتابنا السابق (عبادة إيزيس وأوزيريس...) أن النغمة المضادة للنغمة الخمرية، أي النغمة القمحية، تكون مرتبطة بأفعى، وعلى علاقة بالصنم (مطعم الطير) في حين ان النغمة الخمرية تكون مرتبطة بطائر. وهكذا فالكرمة مثل الطائر في الأعلى، في حين أن الأفعى تحتها. وعروقها تأكل من عظام الأفعى، التي تطعم الطائر- الكرمة في هذه الحال. ونص الأفعى الجرهمي نص مدهش، ويحتاج إلى نقاش خاص ليس هنا محله.

فوق هذا، فاسم أبي محجن ذاته يثير التساؤلات. فالمحجن هو الصولجان. وقد تعرضنا في كتابنا السابق لشخصية ميثولوجية وردت في أحاديث منسوبة للنبي تدعى (صاحب المحجن)، وتوصلنا إلى أنها شخصية أوزيريسية.

وهكذا، فإن هناك إشارات معقولة إلى أننا مع أبي محجن أمام شخصية ميثولوجية، أو شخصية واقعية ملوثة جدا بتراث شخصية ميثولوجية. أي أننا قد لا نكون أمام سكير عادي، بل أمام سكير ميثولوجي مثل المكاء والضيزن- الساطيرون صاحب النضيرة، الذي: (لا يبيت إلا سكران)[2].

---

(1) ابن الأثير المؤرخ، الكامل في التاريخ

(2) سيرة ابن هشام

وإذا كان أبو محجن وعمه شخصيتان ميثولوجيتان مرتبطتان بالخمر، أو شخصيتان على علاقة بكهانة ما لإله خمري، فلا بد أن نفترض أن اسم الإله الموجود في اسم عمه (عبد ياليل) إله خمري صيفي، يمثل النغمة الكونية العالية.

أقرى من حاسي الذهب

ولعل علينا أن نفهم مثلا آخر هو: (أقرى من حاسي الذهب) على طريقة (أقرى من مطاعيم الريح) أيضا، أي أن نفهم كلمة أقرى فيه على أنها تعني (أدمن) ولزم واعتاد. يشجعنا على ذلك أن الحديث يجري بوضوح تام عن (حسو) لا عن أكل، الأمر الذي يبعد جدا احتمال أن تكون كلمة (أقرى) في المثل بمعنى أطعم. بذا، ربما كان المثل يقول: (أشد إدمانا من حاسي الذهب) أو (أدمن من حاسي الذهب).

وتخبرنا المصادر العربية أن حاسي الذهب هو عبد الله بن جدعان، الشخصية الجاهلية المعروفة، التي أسلمت وحسن إسلامها: (وقد كان يسمى بحاسي الذهب، لأنه كان يشرب في إناء من الذهب، وقيل {فيه}: «أقرى من حاسي الذهب»... و{كان} له جفنة كبيرة يأكل منها الناس، ويصنع لهم الفالوذج، ولم يكن معروفا قبله بمكة، فلما كان بالعراق، أكله واستذوقه، وجاء منه بطباخ ليطبخ له الفالوذج. وهو من بني تيم. وكان ممن حرم الخمر على نفسه بعد إن كان بها مغرى، لما رأى فيها من ضرر وإسفاف يلحق بشاربها)[1].

ثمة أمران مهمان في هذه الرواية، سوف يحددان معنى المثل في ما نعتقد:

الأول: وقد أشرنا إليه قبل لحظة، وهو أن المثل يتحدث عن حسو، أي شرب، لا عن أكل. أي ان أمر الرجل يتعلق بالشرب لا بالأكل والإطعام، أي لا يتعلق بإقراء الطعام.

الثاني: أن الرجل كان من مدمني الخمر، فقد (كان بها مغرى)، أي مغرما. وكونه بالخمر مغرى يسمح لنا بأن نلتقط الشبه بينه وبين أبي محجن الثقفي، الذي (كان منهمكا

---

(1) جواد علي، المفصل.

في الشرب، لا يتركه خوف حد ولا لوم). وهذا ما يدفعنا إلى القول أن الحديث عن تركه الخمر: (وكان ممن حرم الخمر على نفسه بعد إن كان بها مغرى)، هو مجرد زيادة إيمانية ذات طابع إسلامي. وهو ما يتردد أيضا في قصة أبي محجن، الذي تنتهي قصته بزيادة نشك بأنها ذات طابع أيديولوجي ديني، تقول أنه ترك الخمر في النهاية: (فتاب أبو محجن حينئذ، وقال: كنت آنف أن أتركها من أجل الحد).

بناء على هذا، ربما كان علينا ان نفكر قليلا في (إناء الذهب) الذي كان يشرب فيه ابن جدعان الحاسي هذا. ونحن ربما افترضنا أن كلمة (الذهب) في المثل لا تعني أبدا المعدن النفيس المعروف، أي أن جملة (إناء الذهب) لا تعني (إناء من الذهب)، بل تعني ذلك المكيال اليمني الذي حدثتنا عنه المصادر العربية، والذي يسمى الذهب: (الذَّهَب، بفتح الهاء: مكيال معروف لأَهل اليمن)[1]. بذا قد يجوز لنا أن نفهم جملة: (وقد سمي بحاسي الذهب لأنه كان يشرب في إناء من ذهب) على أنها تعني أنه (كان يشرب في مكيال الذهب)، أي يشرب خمرته في المكيال الذي يسمى (الذهب). وهذا يعني أن ابن جدعان كان يشرب الخمرة في مكيال ضخم، فضرب فيه المثل. والحق أنه لو كان يشرب في إناء ذهبي لكان قيل: أنه يشرب (في إناء من ذهب) بالتنكير. أي أن التعريف بأل دليل على أننا نتحدث عن إناء معرف ومعروف.

عليه، فالمثل يعني: (أدمن على الشيء من حاسي الخمر في مكيال الذهب). أو (أدمن للشيء من الشارب في الإناء الذي يدعى الذهب). انطلاقا من هذا، يحق لنا أن نفترض أن عبد الله بن جدعان كان أيضا من (مطاعيم الريح)، أي من مدمني الخمر، مثله مثل أبي محجن.

والحق أن هناك ابن أخت لابن جدعان دعي هو الآخر بلقب قريب جدا من لقب خاله. فهو (شارب الذهب): (عبد الرحمن بن عثمان بن عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد ابن تيم بن مرة القرشي التيمي ابن أخي طلحة. وكان يلقب شارب

(1) لسان العرب.

الذهب وأمه عميرة بنت جدعان أخت عبيد الله بن جدعان)[1]. ويقال لنا أحيانا أن اسمه عثمان لا عبد الرحمن. وقد احتير في تفسير اسمه كما هو الحال مع خاله: (يقال لعثمان: شارب الذهب، وذاك أنه دق لؤلؤات فشربهن، ويقال: بل كان يبذل الدنانير في الخمر فقيل إنما يشرب الخمر بالذهب، وقيل كان سخياً فقيل هو يشرب الذهب شرباً لكثرة نفقته)[2]. وبناء على الفرض الأول، فقد كان يجب أن يسمى (شارب اللؤلؤ) لا شارب الذهب. أما التفسير الثاني والثالث فيأخذان الاسم بالمعنى المجازي. وهما وإن كانا تفسيرين ساذجين فإنهما على الأقل يجدان مشكلة ما في تعبير (شارب الذهب) ويحاولان التغلب عليها، وهو ما فات المفسرين بخصوص تعبير (حسو الذهب). فقد بدا لهم أنه يعني الذي يحسو في إناء من ذهب. وبناء على هذا التفسير فلماذا لا يكون شارب الذهب هنا هو أيضا الشارب في إناء من ذهب؟ نحن نعتقد أن هذا الشخص كان كخاله يشرب خمرته في إناء أو مكيال يدعى الذهب. فشارب الذهب تعني الشارب في الإناء الذي يسمى الذهب. طبعا هذا لا يلغي أن الإناء الذي يدعى الذهب، ربما كان أخذ اسمه في الأصل من كونه مصنوعا من ذهب.

أما كونه خمريا فدليله أن هناك من فسر اسمه على أنه يعني (كان يبذل الدنانير في الخمر)، كما رأينا. وهذا يعني أنه هو الآخر كان بالخمر مغرى، مثله مثل خاله.

لكن ما هو أهم من كل هذا أن ابن حبيب، وعبر نص واضح، يؤكد أن شارب الذهب هذا هو من المطاعيم: (ومن بني تيم بن مرة شارب الذهب، وهو عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم، وكان من المطاعيم)[3]. وليس من شك في أن المطاعيم هنا تعني (مطاعيم الريح)، التي فهمت على أنها كناية عن الجود والكرم، وفهمناها على أنها تعني شاربي الخمرة. وإذا كان شارب الذهب مطعم رَيْح، أي مدمن خمر، فلا بد أن خاله حاسي الذهب مطعم رَيْح كذلك.

---

(1) ابن حجر العسقلاني، الإصابة في معرفة الصحابة.

(2) البلاذري، أنساب الأشراف.

(3) ابن حبيب، المنمق في أخبار قريش.

وهكذا، نكون عرفنا اثنين آخرين من مطاعيم الريح، أي من مدمني الخمرة، فصار لدينا أربعة منهم: أبو محجن وعمه، وعبد الله بن جدعان وابن أخته. وهذا ما يشير بقوة إلى أننا أمام لقب كهانة ديني وراثي، يرث فيه ابن الأخ عمه، أو يرث ابن الأخت خاله. وليس من المستبعد أبدا أن يكون على علاقة بصنم مشابه لصنم (مجاور الريح) أي (مجاوز الرّيح) إذا أزلنا التصحيف. وكما عرفنا من قبل فمجاوز الريح تعني (ساقي الخمر). بل لعل (مطعم الريح) لقب لكهانة هذا الصنم- الإله ذاته. وهذا يعني أن كهانة هذا الصنم وجدت في مكة والطائف على أقل تقدير.

ولعل إناء الذهب الذي حسا منه ابن جدعان أن يكون على علاقة بالسقاية، في قصة يوسف وأخيه بنيامين: ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ ٱلسِّقَايَةَ فِى رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَٰرِقُونَ ﴿٧٠﴾ قَالُوا۟ وَأَقْبَلُوا۟ عَلَيْهِم مَّاذَا تَفْقِدُونَ ﴿٧١﴾ قَالُوا۟ نَفْقِدُ صُوَاعَ ٱلْمَلِكِ وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ ﴿٧٢﴾﴾ [يوسف:70-72] وقال الثعلبي: (كانت السقاية مشربة يشرب فيها الملك، وكانت كأسا من ذهب مكللة بالجوهر، جعلها يوسف مكيالا يكال بها)[1]. والصواع هو السقاية أيضا: (الصواع والسقاية سواء، هما الإناء الذي يشرب فيه)[2]. وهكذا فالسقاية أيضا من ذهب، مثلها مثل الإناء الذي شرب فيه حاسي الذهب.

وكل واحد من هذه الآنية يكرر أسطورة (الكأس المقدسة) الشهيرة. ذلك أن الصراع بين نغمتي الكون الرئيسيتين يتبدى كما لو أنه صراع على الكأس المقدسة. فمن يحصل على الكأس يحصل على الانبعاث. وقد أخفيت السقاية في رحل بنيامين أخي يوسف. وبنيامين تعني (ابن الجنوب)، أي أننا بصدد النغمة الصيفية الجنوبية، نغمة برج الجوزاء. وعلى كل حال، فإن أسطورة السقاية- الكأس المقدسة بحاجة إلى بحث يخصها وحدها.

---

(1) النويري، نهاية الأرب.

(2) الطبري، تاريخ الطبري.

ثم نعود، أخيرا، إلى لبيد العامري، الذي كان وأبوه ينحران عند هبوب ريح الصبا، ويطعمان. وقصة لبيد مع ريح الصبا معروفة جيدا في المصادر العربية:

(كان شريفا في الجاهلية والإسلام. وكان قد نذر أن لا تهب الصبا إلا نحر وأطعم. ثم إنه نزل الكوفة {بعد الإسلام} . وكان المغيرة بن شعبة إذا هبت الصبا يقول: أعينوا أبا عقيل على مروءته. قيل: هبت الصبا يوما، وهو بالكوفة، ولبيد مقتر مملق، فعلم بذلك الوليد بن عقبة بن أبي معيط، وكان أميرا عليها، فخطب الناس، وقال: إنكم قد عرفتم نذر أبي عقيل، وما وكد على نفسه، فأعينوا أخاكم، ثم نزل، فبعث إليه بمائة ناقة، وبعث الناس إليه فقضى نذره، وكتب إليه الوليد:

أرى الجزار يشحذ شفرتيه إذا هبت رياح أبي عقيل[1]

والسؤال هو: ما معنى أن ينحر لبيد ويطعم عند هبوب الصبا؟ وهل لهذا مغزى ديني؟

يبدو لنا ذلك. لكن ما يجعل الحكم النهائي صعبا إنما هو الاضطراب الشامل بشأن ريح الصبا في المصادر العربية. وتوقيت الرياح ومهباتها، ومنها ريح الصبا، عموما عالم من الفوضى والاضطراب، بحيث ما تكاد تتبين موضع قدمك بخصوصها. وهناك من يربط مهبات الرياح عموما بأركان الكعبة الأربعة. فكل ريح تستقبل ركنا. وحين تتناوح الرياح، أي تقابل بعضها بعضا، تنتج رياح أخرى محددة.

لكن ربما استللنا خيطا صغيرا من وسط الفوضى ونسجنا به. إذ يقال أن: (الصبا ريح معروفة تقابل الدَّبُور. الصحاح: الصبا: ريح ومهبها المستوِي أَن تهب من موضع مطلع الشمس إذا استوى الليل والنهار... المحكم: والصبا رِيح تستقبل البيتَ، قيل: لأَنها تحنّ إلى البيت)[2]. ويؤكد ابن فارس ارتباط ريح الصبا بالكعبة: (ريح الصَّبا: وهي

(1) ابن الأثير، أسد الغابة.

(2) ابن منظور، لسان العرب.

التي تستقبل القبلة)[1]. أما الجوهري فيؤكد أنها تهب مع استواء الليل والنهار: (الصبا ريح، ومهبها المستوي أن تهب من موضع مطلع الشمس إذا استوى الليل والنهار)[2].

ويبدو لنا أن رأي الجوهري هو القرب للصواب، فالصبا ريح تهب حين يستوي الليل والنهار، أي حين يصبحان سواء في الطول. وهذا يحصل مرتين في العام؛ مرة عند الاعتدال الربيعي، وأخرى عند الاعتدال الخريفي. ولعل لهذه الرياح علاقة بالرياح التي تحدث عنها مطرود بن كعب الخزاعي في مدح هاشم بن عبد مناف:

والمطعمون إذا الرياح تناوحت   ورجال مكة مسنتون عواجف

فهم ربما كانوا يطعمون حين تنشأ ريح متوسطة، ريح اعتدال، عن تقابل ريحين متعاكستين وتناوحهما. وهذه الريح هي في ما يبدو ريح الصبا.

إذا صح هذا، فمن المحتمل جدا أن لبيدا كان يحتفل بلحظة حصول الانقلاب الربيعي في آذار. ومن المؤكد أن احتفالا كهذا لا بد أن يكون ذا أصل ديني. لكن يجب التأكيد أنه لا مناسبة بين رِيح لبيد واحتفاله وبين (مطاعيم الريح) ورَيْحهم. فمطاعيم الرَّيْح خمريون، أي صيفيون، في حين أنه كان يحتفل بحلول الربيع.

أقرى من آكل الخبز

وإذ خلصنا من إدمان الخمر ولزومها، فسننتقل إلى إدمان الخبز ولزومه. أي إلى مثل معروف آخر يبتدئ بكلمة أقرى أيضا: (أقرى من آكل الخبز)، الذي يضرب في الكرم وكثرة الإطعام أيضا. ولا مجال هنا لأن نتجاهل أن منطوق المثل يتحدث عن خبز وأكل، لا عن حسو وشرب. وهذا ما قد يرغمنا على أخذ أقرى هنا بالمعنى السائد، أي بمعنى أكثر إطعاما، مع أنه يظل بالإمكان أخذها بمعنى لزم اعتاد وأدمن. ذلك معنى الإدمان ظاهر في قصة المثل. فآكل الخبز يداوم أكله، ويمتنع عن أكل غيره كما سنرى. وهذا يعني أن المثل يعني (أكثر إطعاما من آكل الخبز)، أو: (أكثر إدمانا من آكل الخبز. وقصة هذا المثل كما يلي:

---

(1) ابن فارس، مقاييس اللغة.

(2) الجوهري، الصحاح.

(آكل الخبز: عبد الله بن حبيب العنبري أحد بني سمرة سمى آكل الخبز لأنه كان لا يأكل التمر ولا يرغب في اللبن، وكان سيد العنبر في زمانه، وهم إذا فخروا قالوا: منا آكل الخبز ومنا مجير الطير. فأما مجير الطير فهو نور بن شحمة العنبري)[1]. وقد سمي شحمة العنبري بذلك لأنه كان يحمي الطير: (وكان ثور بن شحمة العنبري يسمى مجير الطير، فكانت الطير لا تصاد بأرضه ولا تضار)[2]. أي أن آكل الخبز ومدمنه كان يرتبط بشخص آخر يوصف بأنه (مجير الطير).

حسن جدا! لكن ما معنى أن يكون أحد ما آكل خبز ومدمنه؟ ثم لم يرتبط آكل الخبر هذا بمجير الطير حتى تقول العنبر: (منا آكل الخبز، ومنا مجير الطير)؟ أي ما الذي يجمع آكل خبز بمجير طير؟

للإجابة على السؤال الأول علينا أن نعيد التذكير بما توصلنا إليه في كتابنا المذكور، وهو أن الكون- الإله يتشكل من نغمتين رئيسيتين: نغمة شتوية غير فيضية ونغمة صيفية فيضية. النغمة الشتوية القارة الباردة يرمز لها بالقمح والخبز. إنها نغمة قمحية خبزية. أما النغمة الصيفية الفيضية فيرمز لها بالعنب والخمر. إنها نغمة خمرية. وحين نرى أحدا لا يأكل إلا الخبز ويدعى بآكل الخبز، فلا نملك إلا أن نشتبه في كونه على علاقة بالنغمة الشتوية الخبزية.

وكنا قدر رأينا كيف أن هذه النغمة ترتبط بالإله الذي يمثله الصنم (مطعم الطير)، الذي كان منصوبا على المروة. كما بينا أن (مطعم الطير) هذا شبيه ب(الذي تأكل الطير من رأسه) من بين سجيني يوسف في القرآن الكريم:

﴿ وَدَخَلَ مَعَهُ ٱلسِّجْنَ فَتَيَانِۖ قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعْصِرُ خَمْرًاۖ وَقَالَ ٱلْـَٔاخَرُ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِى خُبْزًا تَأْكُلُ ٱلطَّيْرُ مِنْهُۖ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓۖ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٣٦﴾ ﴾

---

(1) الميداني، المجمع.

(2) الوطواط، الغرر.

[يوسف:36]. وتضيف السورة: ﴿ يَصَٰحِبَيِ ٱلسِّجۡنِ أَمَّآ أَحَدُكُمَا فَيَسۡقِي رَبَّهُۥ خَمۡرٗاۖ وَأَمَّا ٱلۡأٓخَرُ فَيُصۡلَبُ فَتَأۡكُلُ ٱلطَّيۡرُ مِن رَّأۡسِهِۦۚ قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ ٱلَّذِي فِيهِ تَسۡتَفۡتِيَانِ ﴿٤١﴾ ﴾ [يوسف:41].

ولعل قصة يوسف وسجينيه أوضح في التوراة منها في القرآن. إذ يظهر (الذي تأكل الطير من رأسه) مباشرة كخباز، أو رئيس خبازين:

(فلما رأى رئيس الخبازين أنه {أي يوسف} عبر جيدا قال ليوسف كنت أنا أيضا في حلمي وإذا ثلاثة سلال حوارى على رأسي. وفي السل الأعلى من جميع طعام فرعون من صنعة الخباز. والطيور تأكله من السل عن رأسي. فأجاب يوسف وقال هذا تعبيره. الثلاثة سلال هي ثلاثة أيام. في ثلاثة أيام أيضا يرفع فرعون رأسك عنك ويعلقك على خشبة وتأكل الطيور لحمك عنك فحدث في اليوم الثالث يوم ميلاد فرعون أنه صنع وليمة لجميع عبيده ورفع رأس رئيس السقاة ورأس رئيس الخبازين بين عبيده. ورد رئيس السقاة إلى سقيه. فأعطى الكأس في يد فرعون. وأما رئيس الخبازين فعلقه كما عبر لهما يوسف)[1].

من الواضح أننا هنا أمام النغمتين الكونيتين اللتين تحدثنا عنهما: النغمة الخمرية الصيفية، والنغمة القمحية الخبزية الشتوية. أما الذي يسقي ربه خمرا فهو ممثل النغمة الخمرية. إنه شبيه مطاعيم الرِّيْح (مطعم الريح= شارب الخمر) من أمثال أبي محجن الثقفي. في حين أن الذي يصلب فتأكل الطير من رأسه، هو ممثل النغمة القمحية الخبزية. وفي ظننا أنه شبيه (مطعم الطير) و(آكل الخبز) ومن طرازهما. أي أن (مطعم الطير= آكل الخبز).

وهذا يعني أن ممثل النغمة القمحية الخبزية مرتبط دوما بإطعام الطير. إذ هو يقتل ويصلب ﴿فَتَأۡكُلُ ٱلطَّيۡرُ مِن رَّأۡسِهِۦۚ﴾. لذا دعي الصنم الذي يمثل هذه النغمة باسم (مطعم الطير).

---

(1) تكوين 40: 16-23.

وقد رأينا من قبل أن (عبد المطلب بن هاشم سمي مطعم طير السماء لأنه لما نحر فداء ابنه عبد الله أبي النبي ﷺ مائة بعير فرقها على رؤوس الجبال فأكلتها الطير)[1]. لقد ذبح عبد الله رمزيا، وأكلت الطير من رأسه رمزيا حين أكلت من الأضاحي في رؤوس الجبال.

وهنا نكون قد وصلنا إلى الإجابة على السؤال الثاني، أي السؤال عن سبب ارتباط (آكل الخبز) ب (مجير الطير). فإذا كان آكل الخبز مثيل مطعم الطير، فإن كل آكل خبز هو مطعم طير. كما أن كل مطعم طير هو في الوقع مجيرها.

عليه، فليس صدفة أن يربط العنبريون بين (آكل الخبز) و(مجير الطير). فالمهة الدينية الموكلة لآكل الخبز، أو الخباز، تتضمن إطعام الطير بالضرورة. وحين يتحدث العنبريون عن آكل الخبز ومجير الطير، فهم يتحدثون عن كهانة دينية لإله يشبه مطعم الطير، أو هو مطعم الطير ذاته. وهذا يعني أن عبد الله بن حبيب العنبري (آكل الخبز)، ونور بن شحمة العنبري (مجير الطير) معا يقفان في مواجهة (مطاعيم الريح) من أمثال أبي محجن الثقفي وعمه: القمح في مواجهة الخمر، الشتاء في مواجهة الصيف.

ويدعم أن (مجير الطير) يكون قتيلا ذبيحا مثله مثل (مطعم الطير)، أن كليبا بن وائل، قتيل جساس بن مرة، كان مجيرا للطير أيضا. لقد كان قتيلا ومجيرا للطير في الوقت ذاته. وفي الواقع فإن جساس قتله على خلفية إجارته للطير. وقصة مقتله على علاقة بقوله للقبرة، في المثل الشهير الذي ورد في بيت شعر: خلا لك الجو فبيضي واصفري: و(هذا المثل لكليب بن ربيعة وهو كليب وائل، كان له حمى لا يقرب، فباضت فيه قبرة فأجارها، وقال يخاطبها:

يا لك من قبرة بمعمر   خلا لك الجو فبيضي واصفري

ونقري ما شئت أن تنقري[2]

---

(1) ابن الأثير، النهاية.

(2) البكري، فصل المقال

ويقال في روايات أخرى أن الطائر (حمّرة) لا قبرة. وأيا كان نوع الطائر، فقد أدت إجارته إلى مقتل كليب (وذلك أن كليب بن ربيعة خرج يوما في حماه فإذا هو بقبرة على بيضها... فلما نظرت إليه صرصرت وخفقت بجناحيها، فقال لها: أمن روعك، أنت وبيضك في ذمتي. ثم دخلت ناقة البسوس إلى الحمى فكسرت البيض فرماها كليب في ضرعها... فوثب جساس على كليب فقتله فهاجت حرب بكر وتغلب ابني وائل بسببها أربعين سنة)[1].

وهكذا، فكليب قتل لأنه أجار الطائر. وهذا يعني أنه كان ذبيحا، قتيلا، مجيرا للطير في وقت واحد. إذ أن مجير الطير لا بد أن يكون ذبيحا، مثله مثل (مطعم الطير).

انطلاقا من هذا، فربما كان علينا أن نفهم جملة: (نقري ما شئت أن تنقري)، على غير ما فهمته منها المصادر العربية، أي على أنها تعني: (كلي ما شئت أن تأكلي). فقد فهمت هذه المصادر التنقير على أنه: الإقامة، أو التسهيل لوضع البيض، أو الصفير. أي أن المعنى (أقيمي ما شئت أن تقيمي)، أو (سهلي الأرض لوضع بيضك ما شئت أن تسهلي) أو (صفري ما شئت أن تصفري). والحق أنه من المستبعد أن تكون كلمة (نقري) بمعنى سهلي كي تضعي البيض، لأن البيت قال بيضي قبل أن يقول نقري. ولو كان الأمر أمر تسهيل لقال نقري وبيضي، أس سهلي ثم بيضي، وليس العكس. عليه، فلا يبقى سوى: أقيمي أو كلي أو صفري. ونحن أميل إلى أن نقري هنا تعني: التقطي بمنقارك وكلي. فمهمة مجير الطير أن يطعم الطير. وها هو كليب، كمجير للطير، يدعو القبرة إلى أكلها.

بناء على كل هذا، يمكن أن القبرة أو الحمرة أكلت، في الواقع، من رأس كليب القتيل. لقد قتل كي يكون مطعما للطير. إذ أن كليبا الذي يبدو ككاهن للإله مطعم الطير، أو إله شبيه به تماما، ملزم بأن يطعم الطير من رأسه. وحين يقول للقبرة: نقري، فهو يفعل ذلك بالملموس، أي بأن يتحول إلى قتيل تأكل الطير من رأسه، كما حصل مع أحد صاحبي يوسف في السجن: ﴿ يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجۡنِ أَمَّآ أَحَدُكُمَا فَيَسۡقِي رَبَّهُۥ خَمۡرٗاۖ وَأَمَّا ٱلۡأٓخَرُ فَيُصۡلَبُ فَتَأۡكُلُ ٱلطَّيۡرُ مِن رَّأۡسِهِۦۚ ﴾ [يوسف:41].

---

(1) ابن منظور، لسان العرب.

ولعل هذا يجعلنا ملزمين أن نفترض أن آكل الخبز- مجير الطير من بني العنبر كان، هو الآخر، ذبيحا مصلوبا، يطعم الطير من رأسه، فليس له أن يجيرها من دون ذلك. وهذا يعني أن: (آكل الخبز- مجير الطير) رتبة كهانة لإله يشبه (مطعم الطير) المكي الذي عرفناه من كتابنا السابق جيدا.

اقرى من غيث الضريك

وقبل أن ننتقل إلى فصل آخر، ربما كان علينا أن نعرج على مثلين آخرين يبدءان بكلمة (أقرى)، وهما: أقرى من ارماق المقوين، وأقرى من غيث الضريك، ونبدأ بأولهما. وقد رأت المصادر العربية أنه يتحدث عن الكرم وإطعام الفقراء والمساكين. فالمقوون هم الذين نفد زادهم، أو الذي نفد طعامهم في القفر والفلوات. أما الأرماق فجمع رمق، أي: بقية النفس والروح. عليه فالمثل يتحدث عن أناس كان همهم أن يحفظوا بكرمهم نفوس المقوين، الجائعين المتضورين. ويقال لنا أن هؤلاء المقرين المطعمين ثلاثة: (كعبٌ وحاتمٌ وهرمٌ. والمقوى: الذي صار في القواء، وهو القفر من الأرض، وفي القرآن: «ومتاعاً للمقوين»، ثم سمى الفقير مقوياً، وقد أقوى، إذا افتقر)[1]. وفي المستقصى: (أرماق المقوين: هم كعب وحاتم وهرم، لأنهم كانوا بجودهم يحيون الهلاك ويطعمون من نفد زاده)[2].

ومن دون إطالة، نحن نعتقد أن المثل يخص شاربي الخمر، وأنه يستخدم معاني قديمة، قل استخدامها، لجذر (قوى)، ولم تعد من المعاني الشائعة لهذا الجذر. فأرماق هنا يجب أن تقرأ بالكسر لا بالفتح (إرماق)، من معنى الشرب على مهل والمزمزة: (تَرَمَّقْ لبنَها: أي اشرَبه قليلاً قليلاً)[3]. ويقولون: (أضرعَتِ المِعْزَى فرمِّقْ رمِّقْ»، أي: اشربْ

---

(1) أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال.

(2) الزمخشري، المستقصى.

(3) ابن منظور، لسان العرب.

لبنَها قليلاً قليلاً، لأنّ المِعزَى تُنْزِلُ قبل نِتاجها بأيّام)[1]. و(ترمق الرجلُ الماءَ: إذا حَساهُ. وتَرَمَّقَ الرجلُ الماءَ: إذا حَساهُ)[2].

أما الإقواء فليس هنا بمعنى نفاد الزاد، بل بمعنى تداول الشراب. وهو معنى غير شائع لهذا الجذر، مما يدل على إغراقه في القدم: (العرب تقول للسُّقاة إذا كَرَعوا في دَلْوٍ مَلآنَ ماء فشربوا ماءه: قد تَقاوَوْه، وقد تقاوَينا الدَّلْو تَقاوِياً)[3].

عليه، فجملة أقرى من إرماق المقوين، بكسر همزة إرماق لا بفتحها، تعني هنا: أدوم شرب الشاربين، أو من مزمزتهم. فالخمريون لا يتوقفون عن شرب الخمر والتلذذ بمزمزتها.

وفي ما يخص المثل الثاني (أقرى من غيث الضريك)، فنظن أنه ربما يكون على علاقة ما بمطعم الطير، أي أنه على علاقة بالقمحيين لا بالخمريين. والمثل بلا قصة. و(غيث الضريك) لقب لقتادة بن مسلمة الحنفي: (أقرى من غيث الضريك: وهو قتادة بن مسلمة الحنفي، وكان أجود قومه)[4]. وقد لقب به لأنه كان يغيث الفقراء ويطعمهم. فالضرك هو الفقر وبؤس الحال. وحسب الليث فإن: (الضَّرِيكُ: اليابس الهالك من سوء حال)[5]. وعند الخليل: (الضّريك: البائس الهالك بسوء حال)[6]. أما السهيلي فيرى: (الضريك: الضعيف المضطر)[7]. ويقول حسان بن ثابت:

مأوى الضريك إذا الرياح تناوحت ضخم الدسيعة مخلفٍ متلاف

(1) ابن فارس، مقاييس اللغة.
(2) الجوهري، الصحاح في اللغة.
(3) ابن منظور، لسان العرب.
(4) أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال.
(5) الأزهري، تهذيب اللغة.
(6) الخليل، العين.
(7) السهيلي، الروض الآنف.

وهكذا يتفق عموما على أن قتادة لقب بغيث الضريك لأنه كان يغيث الفقراء وسيئي الحال ويسعفهم ويؤويهم. ويخبرنا الميداني أن (هذا المثل ربعي)[1]. وجملة (هذا المثل ربعي) غامضة جدا، لكن ربما قصد بها الميداني أنه مثل اقتصر على شخص واحد هو قتادة. ذلك أن جذر (ربع) يعطي معنى اقتصر على: (ومنه الحديث: فإنه لا يَرْبَع على ظَلْعِك من لا يحزنه أَمرك أَي لا يَحْتَبِس عليك ويصبر إِلا من يهمه أَمرك. وفي حديث حليمة السعدية: أربعي علينا أي أرفقي واقتصري. وفي حديث صلةَ بن أَشْيَم قلت لها: أَي نفسِ جُعِل رزقك كَفافاً فأربعي، فَربعت ولم تكد، أَي اقتصري على هذا، وارضي به). والسؤال هو: لماذا يقتصر هذا المثل على شخص قتادة رغم وجود كثيرين مثله زعم أنهم يطعمون الفقراء والجائعين والضرائك؟

على كل حال، فقد علمتنا التجربة أن نشك في التفسيرات البريئة للألقاب الغريبة من هذا الطراز. ويزداد شكنا حين نعلم أن الضريك هو النسر: (الضريك: النسر الذكر)[2]. وحين يتعلق الأمر بالنسور يكون هناك احتمال جدي بأننا ندخل عالم الميثولوجيا. فلدينا نسر لقمان الأسطوري الذي يدعى (لبد)، ونسور أخرى أسطورية غيره: (وكان نسر لقمان بن عاد يسمى لبداً، ويقال في مثل للعرب طال الأبد على لبد. قال النابغة:

أمست خلاءً وأمسى أهلها احتملوا   أخنى عليها الذي أخنى على لبد

ابن دريد: نسر عبني عظيم. صاحب العين: الضريك النسر الذكر. أبو حاتم: الفلتان؛ زعم الطائفي أنه نسر من أصغر النسور يصيد القردة وليس البلح... ابن دريد: نسر أهدب سابغ). وهكذا فهناك: لبد، الضريك، الفلتان، البلح. وكلها طيور تشتم منها رائحة ميثولوجية.

وإذا كانت كلمة الضريك في المثل تعني النسر بالفعل، فإن (غيث الضريك) قد تعني: (مطعم النسر)، أو (مطعم النسور) ربما. أي أن المثل يعنى (أكرم من مطعم

(1) الميداني، مجمع الأمثال.

(2) الخليل، العين.

النسور). وإذا صح هذا، فغيث الضريك ربما يكون هو ذاته (مطعم الطير). فمطعم النسور، في نهاية المطاف، هو مطعم طير. عليه، فغيث الضريك قد يكون نقيض (مطعم الرِّيْح) وعكسه. فهو خبزي يطعم الطير من رأسه كما هو صاحب يوسف السجين. وليس هناك من هو أكرم ممن يطعم الطير من رأسه.

وقد رأينا في كتابنا السابق (عبادة إيزيس...) كيف أن الصراع بين النغمتين العليا والسفلى للكون يتبدى كصراع بين نسر وحية، أو بين مكاء وحية، أي عموما بين طائر وحية، حيث تكون مطعما للطير أي مأكلا له.

ويروى لنا ياقوت أن قتادة هو ابن سلمة لا مسلمة. ويخبرنا أنه قتل في يوم يدعى (يوم الستار): (يوم الستار يوم بين بكر بن وائل وبني تميم قُتل فيه قَتادة بن سلمة الحنفي فارس بكر ابن وائل قتله قيس بن عاصم التميمي، وفي ذلك يقول شاعرهم:

قتلنا قتادة يوم الستار وزيداً أسرنا دى مُعنق)[1]

ويبدو أن يوم الستار هذا منسوب إلى جبل محدد ذي لون احمر. يضيف ياقوت: (والستار جبل بالعالية في ديار بني سليم حذاءَ صُفَينة، والستار جبل أحمر فيه ثنايا تسلَكُ)[2]. وحين يتم الحديث عن جبل أحمر، فللمرء أن يشك في أننا بصدد أمر ميثولوجي. ذلك أن الإله يتمثل بجبلين ثانيهما هو الأصغر، وهو عادة ميال إلى الحمرة. والصغير الحمر يمثل الشتاء، في حين أن الآخر يمثل الصيف. والخبز والقمح هما رمز الشتاء. وهذا ما يدعم أن مغيث الضريك ربما يكون مرتبطا بالنغمة الشتوية.



(1) ياقوت، معجم البلدان.

(2) المصدر السابق.

الفصل الثاني

ما يقعقع لي بالشنان

نحت هذا المثل كما تخبرنا المصادر العربية من ممارسة طقسية محددة. يعني أنه كان في الأصل طقسا ما، ثم بني المثل انطلاقا من الطقس. لذا فعلينا أن لا نبحث له عن قصة، كما هو حال غالب الأمثال، فهو بلا قصة. فالممارسة الطقسية هي قصة هذا المثل. ولسنا ندري بالضبط متى تحول الطقس إلى مثل. لكن لم تردنا، في ما نعلم، أخبار من العصر الجاهلي تنسب استخدام هذا المثل إلى أناس محددين. إذ يقال لنا أن: (ما يقعقع له بالشنان) يضرب في كذا وكذا، ثم يؤتى بالحوادث التي استخدم فيها المثل، وهي بغالبيتها الساحقة أحداث تتعلق بقادة أمويين، استخدموه بصيغة الأنا: (ما يقعقع لي بالشنان). ويبدو أن زعماء بني أمية فتنوا بهذا المثل أيما فتنة. فقد ورد عن معاوية أنه رد على وفد من الإمام علي الذي جاء لمفاوضته على هدنة: (كأنك إنما جئت متهدداً، ولم تأت مصلحاً! هيهات يا عدي، كلا والله إني لابن حرب، ما يقعقع لي بالشنان... فقال له شبث بن ربعي وزياد بن خصفة - وتنازعا جواباً واحداً: أتيناك فيما يصلحنا وإياك، فأقبلت تضرب لنا الأمثال)![1]. كما ورد على لسان عبد الله بن زياد والي الأمويين في العراق: (وصعد عبيد الله بن زياد المنبر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أما بعد: فوالله ما بي تقرن الصعبة، وما يقعقع لي بالشنان، وإني لنكال لمن عاداني، وسهام لمن حاربني)[2]. كذلك ورد المثل على لسان الحجاج بن يوسف الثقفي في خطبته الجهنمية المرعبة التي قال فيها: إني والله يا أهل العراق ما يقعقع لي

---

(1) تاريخ الطبري.

(2) ابن كثير، البداية والنهاية.

بالشنان، ولا يغمز جانبي كتغماز التين. وهي الخطبة التي أعطت نموذجا عن كيف تتحول البلاغة إلى أداة قمع جبارة في يد السلطة. وما دام معاوية قد استشهد بالمثل، فذلك يعني أنه كان معروفا في صدر الإسلام. ومن المنطقي أن نفترض أنه كان معروفا قبل الإسلام، حتى لو لم تصلنا أخبار عن جاهليين استخدموه. لكن خبر طقس القعقعة ورد في الشعر الجاهلي بكل تأكيد. فقد جاء في بيت شعر للنابغة الذبياني:

كأنك من جمال بني أقيش ... يقعقع بين رجليه بشن

يضرب هذا المثل للرجل: (الشرس الصعب الذي لا يهدد ولا يفزّع)[1]. أما حسب الزبيدي فهو يضرب: (لمن لا يتضع لحوادث الدهر، ولا يروعه ما لا حقيقة له)[2]. ولا خلاف حول الحال التي يضرب فيها هذا المثل. والكل مجمع على ارتباط هذا المثل بطقس القعقعة بالشنان الجافة، أي القرب الجافة، بين أرجل الجمال: (وفي المثل: «فلان لا يقعقع له بالشنان»... وأصله من تحريك الجلد اليابس للبعير ليفزع)[3]. يضيف الزمخشري: (لا يقعقع له بالشنان: هو جمع شن، وهو القربة الخلقة، إذا قعقع نفرت منه الإبل)[4].

لكن حين يتم الحديث عن سبب القعقعة بالشن بين أرجل جمال بني أقيش هذه يحصل قدر من الاضطراب. فنحن لا نعرف إن كانت القعقعة لحث الجمال على السير أم لتنفيرها. وهذا يعني أن الطقس كان غامض المعنى بالنسبة للمفسرين إلى حد ما. إذ يقول لنا الزبيدي أن: (جمال بني أقيش غير عتاق، تنفر من كل شيء)[5]. وهو ما يؤكده لنا الأصمعي: (جمال بني أقيش {كانت} حوشية ليست ينتفع بها، فيضرب بنفارها المثل)[6]. لكن إذا كانت هذه الجمال جمالا نافرة، فلماذا يقعقع لها بالشنان؟ ألكي تزداد نفارا على نفار؟! ويبدو أن الميداني فطن إلى التناقض الذي يشير إليه السؤال، فحاول إيجاد الحل عن

---

(1) الزمخشري، المستقصى.
(2) الزبيدي، تاج العروس.
(3) ابن سيده، المحكم.
(4) الزمخشري، المستقصى.
(5) الزبيدي، تاج العروس.
(6) البغدادي، خزانة الأدب.

طريق تناسي النفار الأصلي لهذه الجمال: (الشنان جمع شن، وهو القربة البالية، وهم يحركونها إذا أرادوا حث الإبل على السير لتفزع فتسرع)[1]. إذن فالهدف من القعقعة هو تفزيع إبل كسلى، وتخويفها من أجل حثها على السير. وهذا يخالف الاتجاه العام في نقطتين؛ الأولى: أن قرع الشنان يخص طرازا خاصا من الإبل هو إبل بني أقيش الحوشية وليس أي إبل كانت، والثانية: أن هذه الإبل بالذات إبل نافرة منذ البدء، أي أنها ليست بحاجة إلى من يفزعها لتسير. أي أنها ليست إبلا كسلى. عليه، يظل الأمر عالقا: لدينا إبل نافرة أصلا، ثم يقعقع لها بالشنان لتنفيرها، فلماذا؟

نحن نعتقد أن جمال بني أقيش جمال نافرة بالفعل، بمعنى أنها إبل برية غير أهلية. لكنها في لحظة محددة تحتاج إلى التفزيع والتنفير، فيقعقع لها بالشنان. والحق أن جذر (أقش) غير الواسع في العربية، ربما يشير إلى نفورها الأصلي البدئي ويدعمه. فهو يعطي معنى الابتعاد والجفول: (أقّش القوم: انطلقوا وجفلوا، فهم مقشون)[2]. أي أن اسمها ذاته قد يعني النفور والجفول. بذا فمن المحتمل جدا أنها أخذت اسمها من واقع أنها نافرة جافلة بعيدة عن الناس.

فوق ذلك، فهي أيضا حوشية كما قال لنا الأصمعي. والجمال الحوشية هي تلك التي تعيش في البراري، وبشكل خاص في مناطق يدعى أن لها علاقة بالجن، أو قل يعيش فيها الجن.

وإذ وصلنا إلى الجن، فعلينا أن نقول أن (بني أقيش) الذين تنسب إليهم هذه الإبل هم أيضا على علاقة وطيدة بالجن. بل إنهم في الحقيقة قبيلة من الجن، حسب ما تخبرنا المصادر العربية، رغم وجود بطون قبلية بشرية بهذا الاسم. ينقل عن الكلبي قوله: (بنو أقيش: حي من الجن)[3]. ويقول اللسان: (بنو أقيش حي من الجن، تنسب إليه الإبل الأقيشية)[4]. ويزيد الزبيدي: (جمال بني أقيش... منسوبةٌ إلى حي من الجن، يقال لهم: بنو

(1) الميداني، المجمع.

(2) الجوهري، الصحاح.

(3) البغدادي، الخزانة.

(4) لسان العرب.

أقيش)[1]. عليه، فجمال بني أقيش هي جمال للجن، تعيش في البراري والقفار المخصصة للجن.

حسن جدا! نحن أمام جمال حوشية نافرة، تعيش بعيدا عن الناس في الفلوات، وهي مرتبطة بالجن، تنسب إلى قبيلهم، وتعيش في أرضهم. ولا بد، إذن، أن يكون لهذا الواقع علاقة بالقعقعة بين أرجلها بالشنان. فما هو الأمر الذي يجعل الناس يقعقعون لإبل الجن هذه بالشنان؟

يبدو لنا أن السبب هو التالي: فجمال بني أقيش، أي جمال الجن البرية النافرة، كانت، مثلها مثل غيرها من الإبل الحوشية الأخرى، تأتي في بعض الأحيان، وفي موسم تزاوج الإبل بشكل محدد، لتختلط بقطعان الإبل الأهلية، باحثة عن وصال جنسي معها. وفي هذه اللحظات كان يقعقع لهذه الجمال بالشنان بين أرجلها لإبعادها. إنها نافرة جفولة برية، لكنها في لحظة محددة تقترب من الإبل الأهلية، فيكون من الضروري تنفيرها وإبعادها.

وهذا ما يؤكده لنا الجاحظ: (وزعم ناس أن من الإبل وحشيا... فزعموا أن تلك الإبل تسكن أرض وبار... قالوا: وربما خرج الجمل منها لبعض ما يعرض، فيضرب في أدنى هجمة من الإبل الأهلية. قالوا: فالمهرية من ذلك النتاج). ثم يضيف موضحا أكثر، ومحددا لنا طبيعة الإبل الحوشية: (الحوشية من الإبل والحوش من الإبل عندهم هي التي ضربت فيها فحول إبل الجن، فالحوشية من نسل إبل الجن، والعبيدية، والمهرية، والعسجدية، والعمانية، قد ضربت فيها الحوش) [2].

وهكذا تخرج الإبل الوحشية، أي إبل الجن، من أرض وبار، أرض الجن، فتضرب في الإبل الأهلية، فينتج ذلك الضراب جمالا تدعى الحوشية. هذه الجمال الحوشية، أي التي من نسل إبل الجن، تتقرب أيضا في لحظات من الجمال الأهلية وتضربها، فينتج عن ذلك الضراب الإبل (العبيدية، المهرية، والعسجدية)، وميزتها كلها أنها تملك عرقا جنيا. أما

---

(1) الزبيدي، تاج العروس.

(2) الجاحظ، الحيوان.

جمال بني أقيش خاصة فحوشية، أي أنها من نتاج ضراب إبل الجن للإبل الأهليـة. وهـي تأتي في موسم التزاوج أحيانا كي تتواصل جنسيا مع الإبل الأهلية. لكـن أصـحاب هـذه الإبل لا يحبون ذلك، في ما نفترض. فهم لا يريـدون أن تـضرب إبـل بنـي أقـيش البريـة النافرة نوقهم الأهلية، فيعمدون إلى طرد إبل بني أقيش عبر التخويف بالشنان الجافة.

هذا هو الأمر كله!

لا ينتفع بها

لكن لماذا لا يرغب أصحاب قطعان الإبل الأهلية في الاختلاط الجنسي بـين نـوقهم وبين الجمال الحوشية رغم أنها حسب مقتبس أدناه للقزوينـي (إبـل لم يـر أحـسن منهـا)؟ السبب: هو أنهم لن يتمتعوا بنتاج هذا الاختلاط، أي بالمواليد التـي تنـتج عنـه. إذ أنـه لا يحق لهم الانتفاع بهذا النتاج، في ما يبدو. ويبدو أن هذا هو المعنى المقـصود جملـة (ليـست ينتفع بها)، التي تنسب للأصمعي. ولدينا من القزويني قصة كاشفة عن الإبل الحوشية في أرض وبار الأسطورية الشهيرة، تثبت بالفعل أن هذه الإبل لا ينتفع بها في الحقيقة:

(الإبل الحوشية؛ تزعم العرب أنها التي ضربتها إبل الجن، وهـي إبـل لم يـر أحـسن منها... حكي أن رجلا من أهل اليمن يوما رأى في إبله فحلا كأنه كوكب بياضا وحـسنا، فأقره فيها حتى ضرب إبله. فلما لقحها لم يره حتى كان العام المقبـل، وقـد نتجـت النـوق أولادا لم ير أحسن منها. وهكذا في السنة الثانيـة والثالثـة. فلـما ألقحهـا وأراد الانـصراف هدر فاتّبعه سائر ولده. فتبعها الرجـل حتـى وصـل إلى أرض وبـار، فـرأى هنـاك أرضـا عظيمة وبها من الإبل الحوشية والبقر والحمير والظباء ما لا يحصى كثرة. ورأى نخلا كثيرا حاملا وغير حامل، والتمر ملقى حول النخل قديما وحديثا بعضه على بعض. ولم ير أحدا من الناس. فبينا هو كذلك إذ أتاه آت من الجن وقال له: ما وقوفك ها هنـا؟ فقـص عليـه قصته وما كان من الإبل. فقال له: لـو كنـت فعلـت ذلـك عـلى معرفـة لقتلتـك! وإيـاك والمعاودة، فإن ذاك الفحل من إبلنا، عمد إلى أولاده فجاء بها. وأعطاه جمـلا، وقـال: انـج بنفسك وهذا الجمل لك. قالوا: إن النجائب المهرية من نسل ذلك الجمل)[1].

---

(1) القزويني، آثار البلاد.

هذا المقتبس يفسر لنا لم كان أصحاب الإبل الأهلية يبعدون الإبل الحوشية، عبر القعقعة بالشنان بين أرجلها. فالقبول بدخول هذه الإبل، ومثيلاتها، وسط الإبل الأهلية سيؤدي إلى ما أدى إليه الأمر مع الرجل اليمني. فقد ترك الإبل الحوشية تضرب في إبله أملا بالفوز بجمال (لم ير أحسن منها). لكن الأمر انتهى إلى كارثة عليه وعلى قطيعه. فقد هدرت الفحول الحوشية، أي فحول إبل الجن، وأخذت معها نسلها ذاهبة إلى أرض وبار، أرض الجن. وهذا ما كان يخشاه أصحاب الإبل عند حضور جمال بني أقيش. فهم سيخسرون المواليد الجديدة، التي لن تكون لهم. لذا كانوا يقعقعون بين أرجل الإبل الحوشية، إبل بني أقيش، لإبعادها عن إناث إبلهم.

وفي أغلب الظن، فقد كان مفهوما لأصحاب الإبل الأهلية أن نتاج ضراب جمال بني أقيش، أي الإبل الحوشية، لأي ناقة من إبلهم الأهلية ليس من حقهم، بل من حق قطيع جمال بني أقيش الهائمة. فالجمال الحوشية جمال الإله. ونتاج أصلابها له. أي أنه لا يحق لصاحب النوق الأهلية أن يتصرف بها. عليه، فلم يكن هناك من حاجة كي تهدر الفحول الحوشية الأقيشية آخذة أولادها معها إلى وبار. فصاحب الإبل نفسه كان ملزما، في ما نظن، بإفراد نتاج جمال بني أقيش، كي يتركها لاحقا تهيم في البراري حرة، لأنها إبل تابعة للإله. لذا فكل صاحب إبل كان يحرص على أن لا تختلط نوقه بفحول الإبل الحوشية، لأنه سيخسر نتاج هاتيك النوق لتلك السنة.

والحق أن في النصوص العربية ما قد يشير مباشرة إلى حرمة الإبل الحوشية، أي نتاج ضراب إبل الجن بإبل الجن- الإله. يقول الأزهري نقلا عن أبي عمر الشيباني: (وإبل حوشية محرمات لعزة نفوسها)[1]. ومن الواضح لنا أن حرمتها لم تكن لعزة نفسها وإنما لعزة إلهها. إنها محرمة على الناس، ولا ينتفع بها، لأنها إبل الإله.

لكن لا بد من القول أن طرد الإبل الحوشية كان يتم بألطف الطرق الممكنة. إذ لا يمكن التعامل مع الإبل الحوشية، إبل الإله، بالطريقة ذاتها التي تعامل بها الإبل الأهلية الغريبة، وهي الطريقة التي تحدث عنها الحجاج في خطبته الشهيرة ذاتها: (والله لأضربنكم

---

(1) الأزهري، التهذيب.

ضرب غرائب الإبل). لم تكن إبل بني أقيش تعامل كإبل غريبة، أي عبر الضرب القاسي الذي لا رحمة فيه. فلم يكن أحد يجرؤ على معاملتها بهذه الطريقة. كانت تبعد بالقعقعة فقط، لأنها إبل الإله، أو إبل الجن في التعبير الشائع. القعقعة فقط وسيلة إخافتها وإبعادها، لا الضرب، فهي إبل مقدسة، تخص إلها محددا.

ونظن أن الإله الذي يملك هذه الإبل هو إله مثل الإله سعد الذي سنتحدث عنه لاحقا، والذي هو، في نهاية الأمر، إله يشبه الإله سهيل اليماني الإله- الفحل. ويجب أن نلحظ وصف القزويني لفحل الإبل الذي ضرب نوق الرجل اليمني، فهو: (كأنه كوكب بياضا وحسنا). إنه كوكب أو نجم كسهيل اليماني. وهذا ليس تشبيها في الحقيقة، بل هو وصف للإله الذي تمثل بالفحل، فهو إله - نجم.

ويؤيد أن القعقعة كانت فعل طرد وإبعاد، لا فعل حث على السير كما رأى الميداني، ما نقل عن الأصمعي: (قال الأصمعي: إذا طردت الثور قلت له: قُع قُع)[1]. عليه، ف (قع قع) اسم فعل أمر للطرد كما نفهم من هذا الكلام. ونظن أنه اسم فعل أمر عام للدواب وليس للبقر فقط. وربما يكون قد اشتق في الأصل من فعل القعقعة بالشنان.

ويخبرنا ابن الأعرابي أنه: (يقال {للرجل}: قع قع إذا أمرته بالسياحة والتعبد في القيعان والقفار)[2]. والتعبد هو الابتعاد عن الناس: (بعير متعبِّد ومتأبِّد إذا امتنع على الناس صعوبة وصار كآبِدَةِ الوحش)[3]. علية، فقعقعة الإبل قد تكون في الأصل دفعا لها إلى القيعان والقفار. فهي إبل الإله، ويجب أن تسوح في قفار في أرض الإله الواسعة. لكن كلام ابن الأعرابي قد لا يشير إلى أنه يتحدث عن الحيوانات فقط، بل عن الناس أيضا. عليه، فثم احتمال، ولو ضئيل جدا، بأن الأمر يتعلق بالتعبد الديني في البراري للبشر أيضا! ولا يستبعد، بناء على هذا، أن يكون هناك كاهن ما مع هذه الإبل المقدسة الحوشية النافرة، يرعاها ويضمن حمايتها. ولعل الجني الذي وقف لليمني، كما رأينا في خبر

(1) لسان العرب.

(2) الأزهري، التهذيب.

(3) لسان العرب.

القزويني، أن يكون هو ذاته هذا الكاهن. فكاهن إبل يظن أنها تتبع للجن سيصور على أنه جني حتى لو كان بشريا: (فبينا هو كذلك إذ أتاه آت من الجن، وقال له: ما وقوفك ها هنا؟)!

آتي الجن هذا ربما يخفي وراء ظهره كاهنا بشريا، يرعى إبل الإله.

وأخيرا، فإن نعثر على صدى إبل الإله حتى في القرآن الكريم، رغم أن القرآن يقدم، بالطبع، قصة رمزية من أجل تبيان عواقب عصيان أوامر الله: ﴿ وَيَٰقَوْمِ هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ ءَايَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِىٓ أَرْضِ ٱللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ ﴿٦٤﴾ ﴾ [هود:64]. وكما نرى فناقة النبي صالح تدعى (ناقة الله)، أي أنها تخص الله، وهي مسيبة في أرض الله، ويحظر على كل أحد أن يمسها بسوء. بل إن في القرآن ما يشير إلى أنه كان لهذا الطراز من النوق حق ورود الماء في وقت معين من دون إزعاج: ﴿ قَالَ هَٰذِهِۦ نَاقَةٌ لَّهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ﴿١٥٥﴾ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥٦﴾ فَعَقَرُوهَا فَأَصْبَحُوا۟ نَٰدِمِينَ ﴿١٥٧﴾ فَأَخَذَهُمُ ٱلْعَذَابُ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً ۖ وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١٥٨﴾ ﴾ [الشعراء:155-158].

القرية المقدسة

لكن السؤال هو: لماذا يقعقع للجمال الحوشية بالشنان، أي بالقرب الجلدية؟ ولماذا لا يقرع لها بالعصا، أو بالحديد أو غيره؟ أو لماذا لا تخوّف بالتصفيق والصراخ، أو برمي الحجارة؟ لماذا اختير الشن فقط لهذا الغرض؟ لسنا ندري. لكن هناك احتمالا لأن يكون للقرب الجلدية شأن ديني. وجذر (شني) المصري القديم يشير إلى مثل هذا: (شني: ... طرد أرواحا شريرة، نطق بالسباب أو بتعويذة)[1]. كما أن شنيت باللغة المهرية تعني النوم. والشتاء هو قرار الكون ونومه. والمهرية لغة سامية ما زالت تستخدم حتى الآن في بعض أجزاء جنوب جزيرة العرب. وقد رأينا في فصل (وافق شن طبقة) أن جذر (شنن) يعطي

(1) موني، المعجم الوجيز.

معنى المطر والشتاء في العربية والمصرية القديمة. ففي المصرية: (شنييت: وابل «مطر شديد»، إعصار)[1].

وفي العربية فإن جذر شنن يعني صب الماء ورشه: يقال: شننت الماءَ، إذا صَببْته متفرِّقاً.

والشن بمعنى القربة مأخوذ من هذا الجذر في أغلب الأمر. عليه، فربما كانوا يقعقعون بالقربة كي يطردوا إبل الإله برمز من الرموز المطرية، أي القربة. ذلك أن الإبل رمز للإله في طوره الصيفي. أي أنهم يريدون أن يقولوا لفحول الإله من إبل بني أقيش: نوقنا الآن في شتائها، أي أنها لا تريد إبلا حوشية من أجل ضرابها ووصالها. هذا أمر محتمل، وإن كنا لا نملك دلائل نصية عليه. ولعل ذلك لأن الطقس موغل في القدم، بحيث لم يعد مفهوما أصله حتى عند من يقوم به.

على كل حال، يبدو أنه لم يكن ممنوعا على كل الناس الانتفاع بالإبل الحوشية الهجينة. فهناك أناس كانوا بالفعل يضمون نتاج الإبل الحوشية إلى قطعانهم. ويبدو أن من كانوا يتعبدون لإله يتمثل بجمل كانوا هم فقط من يحاولون منع إبلهم من الاختلاط بالإبل الحوشية.

حلفاء بني أقيش

وهناك قصة يقال أنها حدثت مع النبي وكانت على علاقة ببني أقيش، البطن الجني الذي نتحدث عنه:

(قال بن إسحاق: وحدثني حسين بن عبد الله بن عبيد الله بن عباس، قال: سمعت ربيعة بن عباد يحدثه أبي، قال: إني لغلام شاب مع أبي بمنى ورسول الله ﷺ يقف على منازل القبائل من العرب، فيقول: يا بني فلان إني رسول الله إليكم يأمركم أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا، وأن تخلعوا ما تعبدون من دونه من هذه الأنداد، وأن تؤمنوا بي وتصدقوا بي، وتمنعوني حتى أبين عن الله ما بعثني به. قال: وخلفه رجل أحول وضيء، له

(1) موني، المعجم الوجيز.

غديرتان، عليه حلة عدنية. فإذا فرغ رسول الله ﷺ من قوله وما دعا إليه، قال ذلك الرجل: يا بني فلان إن هذا إنما يدعوكم أن تسلخوا اللات والعزى من أعناقكم وحلفائكم من الجن من بني مالك بن أقيش إلى ما جاء به من البدعة والضلالة فلا تطيعوه ولا تسمعوا منه. قال: فقلت لأبي يا أبت من هذا الذي يتبعه ويرد عليه ما يقول قال هذا عمه عبد العزى بن عبد المطلب أبو لهب)[1].

والملاحظة الأساسية أن الخبر يضع بني أقيش، بالنسبة لبعض قبائل العرب، على مستوى واحد من حيث الأهمية مع اللات والعزى (إنما يدعوكم أن تسلخوا اللات والعزى من أعناقكم وحلفائكم من الجن من بني مالك بن أقيش). هذا يعني أننا عند الحديث عن بني أقيش وجمالهم نتحدث عن أمر ديني خطير للغاية فعلا. ويبدو أن بني أقيش الجن هؤلاء كانوا يعبدون إلها جملا، أي يعبدون الإله في فيضه الصيفي متمثلا في جمل؟ لكن لم يتم التركيز على بني أقيش من قبل أبي لهب؟ نعتقد أن في هذا إشارة منه إلى أن الرسول الكريم كان ابنا ل (مطعم الطير) عبد المطلب، سادن الصنم (مطعم الطير) الذي يتمثل بحية؟ أي هل كان أبو لهب يريد أن يبعد القبائل عن الرسول ودعوته عبر استدعاء ماضي عائلة الرسول الديني، قائلا لهم أنه يريد أن يبعدهم عن بني أقيش وإلههم الذي يتمثل بجمل، مذكرا إياهم بأن تقليدهم الديني يختلف عن تقليد عائلة الرسول الديني؟ فتقليد عائلة الرسول هو تقليد مطعم الطير، في حين يبدو أن تقليد القبائل التي نتحدث عنها مرتبط بالجمل. والجمل يمثل الإله في طوره الصيفي. والطور الصيفي مرتبط بالمكاء وبالصنم (مجاوز الريح)، الذي هو نقيض (مطعم الطير). إذا صح هذا، يكون أبو لهب قد رغب في بعث أحقاد دينية قديمة. فهو كان غير مقتنع بعد أن الرسول جاء بدين جديد، بل ظنه يدعو لديانة جده الجاهلي ذاتها، أي ديانة مطعم الطير! بالطبع، لا حاجة للقول أننا لا نصدق جديا هذه الأخبار عن الرسول وعائلته، لكننا نناقشها على أنها تقاليد ألصقت بعائلة لرسول لصقا.

---

(1) سيرة ابن هشام.

في كل حال، نعتقد أن قصة أكيش Akish،Achish ملك جت مع داود في سفر صمويل على علاقة ببني أقيش الجن. أي أننا أمام الأسطورة ذاتها، التي يراد لها أن تكون تاريخا، بالتي هي أسوأ:

(وقال داود في قلبه إني سأهلك يوما بيد شاول فلا شيء خير لي من أن أفلت إلى أرض الفلسطينيين فييأس شاول مني فلا يفتش علي بعد اليوم في جميع تخوم إسرائيل فأنجو بيده. فقام داود والست مئة الرجل الذين معه إلى أخيش بن معوك ملك جت)[1].

أخيش في الترجمة Akish، Achish هنا هو أقيش. أما معوك Maoch فيبدو لنا أن على علاقة بالمكاء العربي المكي. وهناك من يقرأ الاسم Maachah ، وهذه القراءة بالذات تحيل مباشرة تقريبا إلى المكاء، المرتبط بالصنم مجاوز الريح. وهذا يعني أن علينا نقرأ الجملة هكذا: (أقيش بن مكاء ملك جت). وهذا ما يدعم بقوة فكرة ارتباط أقيش العربي بالصنم مجاوز الريح والطائر السكران- المكاء.

وفي سفر صمويل ذاته هناك حديث عن جنون داود: (وقام داود وهرب في ذلك اليوم من أمام شاول وجاء إلى أخيش ملك جتّ. فقال عبيد أخيش له أليس هذا داود ملك الأرض. أليس لهذا كنّ يغنين في الرقص قائلات ضرب شاول ألوفه وداود ربواته. فوضع داود هذا الكلام في قلبه وخاف جدا من أخيش ملك جتّ. فغيّر عقله في أعينهم وتظاهر بالجنون بين أيديهم واخذ يخربش على مصاريع الباب ويسيل ريقه على لحيته. فقال أخيش لعبيده هو ذا ترون الرجل مجنونا فلماذا تأتون به اليّ. ألعلي محتاج إلى مجانين حتى أتيتم بهذا ليتجنّن عليّ. أهذا يدخل بيتي)[2].

وارتباط الجنون بالمنطقة التي تقيم فيها الإبل الحوشية، أي إبل بني أقيش وأمثالهم من الجن، أكيد جدا: إذ تزعم: (علماء العرب أن اللهَ تعالى لما أهلك عاداً وثمود أسكن الجن في منازلهم، وهي أرض وبار... فإن دَنا رجل منها عامداً أو غالطاً حَثَا الجن في وجهه

---

(1) صموئيل الأول: 27: 1-2.

(2) صمويل الأول: 21: 10-15.

التراب، وإن أبى إلا الدخول خبلوه، وربما قتلوه)[1]. ويؤكد الجاحظ هذا: (فإن دنا اليومَ إنسان من تلك البلاد، متعمِّداً، أو غالطاً، حَثوا في وجهه التراب، فإن أبى الرجوع خبلوه، وربما قَتلوه)[2]. لذا فليس غريبا أن يصرع داود ويتخبل، أو يتظاهر بذلك، عند أكيش- أقيش.

ثمة إذن علاقة ما بين داود وأقيش، أي بين داود والإبل. وإذا كان هذا صحيحا، فإن من المشروع أن يتساءل المرء عن الرابط بين اسم داود (دود) وبين الجذر العربي (ذود) الذي هو على علاقة بالإبل: (والذَّود: للقطيع من الإِبل الثلاث إلى التسع... وقال النبي، ﷺ: ليس فيما دون خمس ذَوْدٍ من الإِبل صدقة)[3]. يزيد اللسان: (قالوا: ثلاث ذود يعنون: ثلاث أَينق). ويقول المبرد: (الذود: القطعة من الإبل)[4]. وفي المثل: الذود إلى الذود إبل، أي القليل من الإبل إلى القليل منها فتصير قطيعا، رغم أنه يؤخذ وبمعنى أن القليل إلى القليل يصير كثيرا بشكل عام. ولعله في الأصل كان يعني: الجمل إلى الجمل يصير قطيعا. وهكذا فاسم داود يقد يعني الجمل.

وهناك احتمال لأن تكون كلمة (دود) قد وردت في النقوش الثمودية بمعنى الجمل. ففي النقش المرقم: الذييب، نصيف، 1998 م، نق 21، جاء ما يلي: (ل س ب ى ب ن د م ل ه دد

الجمل؟ لسبي بن دمل). ويعلق د. سليمان الذييب على النقش قائلا: (الكلمة الأخير في النص المقروءة هـ د د ربما لا علاقة بهذا النص بسبب الاختلاف الواضح بين أشكال وأسلوب كتابة حروف هذه الكلمة مقارنة ببقية كلمات النص... إلا أننا فضلنا عدها جزءا من النص لأن الكتاب ربما اضطر إلى كتابة حروف هذه الكلمة بأسلوب مختلف لضيق المسافة المتبقية لإكمال نصه... وإذا صحت هذه القراءة {فهذه} الكلمة هـ د د التي عددناها من عنصرين، الأول أداة التعرف الهاء، والثاني يقارن بدأدأ، الدئداء وهو

(1) ياقوت، المعجم.
(2) الجاحظ، الحيوان.
(3) لسان العرب.
(4) المبرد، الكامل في اللغة.

«أشد عدو البعير»... وهكذا فهذه الكلمة د د أو دادا: المعروف أن حروف العلة تسقط في الثمودية» تعني لدى أصحاب هذه النوعية من الكتابات «الجمل، البعير»)[1]. وإن صحت قراءة الكلمة، فهي تعطي دليلا آخر على أن الاسم (داود= دود) يعني الجمل. وفي هذه الحال، نعتقد أن الكلمة الثمودية يجب أن تكون (دود) لا (دادا)، كما اقترح دكتور الذييب. أي إن الجملة الثمودية تقول: (هذا الذود لسبي بن دلم).

وإذا صح كل هذا، فليس ثمة من علاقة أبدا بين (ود) العربي و (داود) التوراة. بل إن (داود) هو نقيض (ود). فود حية، في حين أن داود جمل، أي أنه (ذود). وإذا كان داود جملا، فهذا يعني أنه إله فحل مثل الفحل سهيل اليماني. وبذا تكون نجمة داود هي ذاتها نجم سهيل اليماني. إنها (نجمة الذود)، أي نجمة الإله الفحل، لا غير.

وإذا كان داود نقيض ود فعلا، فهذا يعني أنه خمري لا قمحي. وفي الحقيقة، فإن هناك في المصادر العربية ما يؤكد أن داود مرتبط بالخمر. فإذ كان طالوت يطارد داود لقتله، عمد داود إلى خدعة. فقد: (أخذ داود زق خمر، فوضعه في مضجعه على السرير، وسجاه ودخل تحت السرير. ودخل طالوت نصف الليل، فعمد إليه فضربه ضربة بالسيف، فسالت الخمر، فلما وجد ريحها قال: رحم الله داود، ما كان أكثر شربه للخمر). ما كان أشربه للخمر! هذه جملة معبرة حقا! وحين يضع داود في سريره زق الخمر كبديل له، فهو إشارة رمزية إلى أنه خمري تماما[2].

لكننا لا نريد أن نمضي أبعد من هذا في موضوع داود. فهذا ليس موضوعنا.



(1) سليمان الذييب، نقوش ثمودية، 199، ص 150.

(2) النويري، نهاية الأرب.

الفصل الثالث

أشرق ثبير، كيما نغير

هذا مثل يضرب في استعجال حصول أمر ما، والإلحاح عليه.

وهو يمتاز بأمرين اثنين؛ عدم إخفائه لصلته الدينية، وغموضه الذي لا يجارى. ففي الوقت الذي تجهد فيه غالبية الأمثال التي وصلتنا من عهد الجاهلية، ما أمكنها ذلك، في إخفاء صلتها الدينية فإن هذا المثل بالذات لا يستحي من هذه الصلة، بل يعلنها بوضوح ما بعده وضوح. فلا أحد في المصادر العربية يجادل في أن هذا المثل في الأصل قول ديني جاهلي كان يقال ليلة النحر في الحج، ثم سار مثلا في ما بعد: (كان المشركون إذا أرادوا الإفاضة قالوا: «أشرق ثبير كيما نغير». وذاك أن الناس في الجاهلية كانوا إذا قضوا نسكهم لا يجيزهم إلا قوم مخصوصون. وكانت {الإجازة} أولا لخزاعة ثم أخذتها منهم عدوان، فصارت إلى رجل منهم يقال له أبو سيارة، أحد بني سعد بن وابش بن زيد بن عدوان. وفيه يقول الراجز:

خلوا السبيل عن أبي سيارة	وعن مواليه بني فزاره
حتى يجيز سالما حماره	مستقبل الكعبة يدعو جاره

وكانت صورة الإجازة أن أبا سيارة كان يتقدم الحاج على حمار له، ثم يخطب الناس فيقول: «اللهم أصلح بين نسائنا، وعاد بين رعائنا، واجعل المال بين سمحائنا. أوفوا بعهدكم، وأكرموا جاركم، وأقروا ضيفكم». ثم يقول: «أشرق ثبير كيما نغير»، أي نسرع إلى النحر)[1].

(1) ياقوت، المعجم.

هذا هو مختصر قصة المثل. عليه، فهو قول يقع في مركز طقس ديني خطير، طقس الحج الجاهلي. ولأن أبا سيارة المذكور الذي كان يجيز الناس على حمار، فقد ربط بهذا المثل مثل آخر يخص هذا الحمار، يقول: (أصح من حمار أبي سيارة). ويقال أن أبا سيارة أجاز به الناس أربعين سنة كاملة: (وكانت ولاية البيت في خزاعة وفي مضر ثلاث خصال: الإجازة بالناس من عرفة، والإفاضة بالناس غداة النحر إلى منى، فانتهى ذلك منهما إلى أبي سيارة، فدفع أبو سيارة من مزدلفة إلى منى أربعين سنة على حمار له، ولم يعتل في ذلك حتى أدركه الإسلام، فكانت العرب تتمثل به فتقول: «أصح من عير أبي سيارة»)[1]. وإجازة الناس هي إعطاؤهم الإذن بالنزول إلى منى لرجم الجمرات ونحر الأضاحي في العيد. وكان هذا لا يتم إلا بإشارة من المجيز، الذي يشبه أن يكون كاهنا.

والسؤال هو: من هو ثبير الذي يتحدث عنه المثل؟ ولماذا يطلب منه أن يشرق؟ وما معنى فعل الأمر (أشرق) في جملة الطلب هذه؟ ثم ما معنى (كيما نغير) في جواب الطلب أيضا؟ ولم دخل في القصة حمار أبي سيارة، وما معنى دخوله إذا كان هناك بالضرورة لا بالصدفة؟

نعتقد أننا إن أجبنا على هذه الأسئلة فهمنا الحج الجاهلي، وتمكنا من تحديد موعده. وإذا كانت آية: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً﴾ [الأنفال:36]، قد كشفت لنا، في كتابنا السابق، عن معنى صلاة الجاهلية وطقوسها، فإن فك لغز جملة (أشرق ثبير، كيما نغير) يعدنا بأن نفهم معنى الوقوف بالمزدلفة والإفاضة منها والنحر، بل ومعنى الحج الجاهلي كله، ربما.

الشمس أم شيء آخر؟!

وكي نفهم جملة (أشرق ثبير كيما نغير) الملغزة، إذا أمكننا ذلك أصلا، علينا أن نستعرض ما فهمته المصادر العربية منها أولا، بادئين بالطبري الذي يقدم لنا رواية تنتهي إلى الخليفة عمر بن الخطاب: (كان المشركون لا يفيضون من جمع حتى تشرق الشمس على ثبير، فخالفهم النبي ﷺ، فأفاض قبل أن تطلع الشمس). ثم يضيف شارحا: (ويقولون:

(1) المسعودي، المروج.

«أشرق ثبير»، فإنهم كانوا يعنون بقولهم: أشرق: أضئ. يقال للشمس إذا أضاءت وصفا ضوؤها: «أشرقت الشمس فهي تشرق إشراقا. فأما إذا طلعت فإنه يقال: شرقت تشرق شروقا، وذلك قبل أن يصفو ضوؤها... وأما قولهم: لعلنا نغير، فإنهم كانوا يعنون بذلك: لعلنا ندفع، وهو من قولهم: أغار الفرس إغارة الثعلب، وذلك إذا دفع وأسرع). وهو يصحح هذا الخبر ويعتمده، أي خبر أن الجاهلية كانت تدفع بعد طلوع الشمس، وأن الرسول خالفهم في ذلك فدفع قبل شروق الشمس: (وهذا خبر عندنا صحيح سنده، لا علة فيه توهنه، ولا سبب يضعفه، لعدالة من بيننا وبين رسول الله ﷺ من نقلته). لكنه لا يُخفي أن هناك من رفض هذا الخبر: (وقد يجب أن يكون على مذهب الآخرين سقيما غير صحيح، لأنه خبر لا يعرف له مخرج عن عمر عن النبي ﷺ إلا من هذا الوجه. والخبر إذا انفرد به عندهم منفرد وجب التثبت فيه)[1].

إذن، فهناك من لا يقبل هذا الخبر ويعتبره (سقيما غير صحيح)، بما يعني أنه لا يوافق على أن الرسول خالف الجاهلية في حجها في هذه النقطة.

لكن الغالبية توافق الطبري على أن جملة (أشرق ثبير) موجهة إلى الشمس، أي أنها تعني (أشرقي أيتها الشمس). يقول ابن إسحق: (كان المشركون بجمع يقولون: أشرق ثبير كيما نغير. قال: فكانوا لا يفيضون من جمع حتى تطلع الشمس، فنهانا رسول الله ﷺ عن ذاك. قال زكريا: فنفر رسول الله ﷺ قبل أن تطلع الشمس)[2]. ويضيف الواقدي: (وكان أهل الجاهلية لا يدفعون من جمع حتى تطلع الشمس على ثبير، ويقولون: أشرق ثبير، كيما نغير! فقال رسول الله ﷺ: إن قريشاً خالفت عهد إبراهيم! فدفع قبل طلوع الشمس)[3].

الأمر، إذن، واضح ولا لبس فيه بالنسبة للغالبية؛ أشرق ثبير تعني: أشرقي أيتها الشمس، أو أضيئي على ثبير، كي ندفع مسرعين من المزدلفة إلى منى حتى ننحر أضاحينا!

---

(1) الطبري، تهذيب الآثار.

(2) سيرة ابن إسحاق.

(3) الواقدي، المغازي.

لكن مشكلتين صغيرتين تعترضان سبيل هذا التفسير، وتهددان بنسفه من أساسه:

الأولى: أن هناك اختلافا حول ضبط كلمة (أشرق). فهناك من رأى أنها تبدأ مكسورة، أي (إشرق): (ويقولون: «أشرق ثبير»؛ أشرق بفتح أوله فعل أمر من الإشراق، أي أدخل في الشروق. وقال ابن التين: وضبطه بعضهم بكسر الهمزة كأنه ثلاثي من شرق وليس ببيّن. والمشهور أن المعنى لتطلع عليك الشمس، وقيل: معناه أضئ يا جبل، وليس ببين أيضا) (العسقلاني، فتح الباري). ولو صح أن الكلمة بالكسر (إشرق) فإن التفسير كله يصير محل شك. ذلك أنها بالكسر قد تعني: إغرق، أو غصّ بالماء، أو ربما بالدم.

الثاني: أن الطلب يوجه في جملة «أشرق ثبير» إلى جبل يدعى معروف يدعى ثبير، لا إلى الشمس. ولم يقل لنا أي واحد أن الشمس تدعى بثبير مثلها مثل الجبل. عليه، فكيف يجوز للشمس أن تنادى باسم الجبل؟!

وقد لحظ كثيرون هذه المشكلة، وحاولوا حلها. وقد رأينا ما نقله ابن حجر عن بعضهم من أن الجملة تعني: (أضئ يا جبل)، ورأينا تحفظه على هذا الرأي بقوله أنه: (ليس ببيّن). كذلك لحظه ياقوت الحموي قائلا: (ثبير جبل، والجبل لا يشرق نفسه). وقد حاول ياقوت التغلب على المشكلة بالقول: (ولكني أرى أن الشمس تشرق من ناحيته، فكأن ثبيرا لما حال بين الشمس والشروق خاطبه بها تخاطب به الشمس... وهذا الشيء عقلي، فقلته ولم أنقله عن أحد)[1]. وكل محاولات حل هذه المشكلة تقوم، في الواقع، على مثل ما يقترحه ياقوت بشكل أو بآخر؛ أي أن الجملة خاطبت الجبل بما تخاطب الشمس تجوزا. أي أن المقصود هو الشمس رغم أن المخاطبة تتجه إلى الجبل. يقول اللسان مثلا: (وقيل في معنى قوله أَشْرِق ثَبِير كَيما نُغِير: يريد ادخل أيها الجبل في الشروق وهو ضوء الشمس)[2]. لكن هذه في الواقع مجرد تخريجات غير مقنعة. فجملة دينية رئيسية، تقع في

(1) ياقوت الحموي، معجم البلدان.

(2) لسان العرب.

مركز طقس الحج، من الصعب أن تكون بنيت على المجاز. بذا، فنحن أمام أربعة احتمالات على الأقل، يدفعنا إليها المعنى اللغوي لكلمة أشرق:

الأول: أن كلمة اشرق بالكسر وليس بالفتح (إشرق) من شَرِق، وليس من شرُق. والشرق هو الغصة بالماء أو الغرق والموت. يقول اللسان: (والشَّرَقُ بالماء والريق ونحوهما: كالغصَص بالطعام... يقال شَرِقَ فلان بريقه وكذلك غَص بريقه، ويقال: أَخذته شَرْقة فكاد يموت. ابن الأعرابي: الشُّرُق الغَرْقَى. قال الأزهري: والغَرَقُ أَن يدخل الماء في الأَنف حتى تمتلئ منافذه. والشَّرَقُ دخول الماء الحلق حتى يغص به، وقد غَرِق وشَرِق). ويزيد: (يقال: غَرِقَ في الماء وشَرِقَ إِذا غمره الماء فملأَ منافذَه حتى يموت)[1].

الثاني: أن إشرق تعني: اصطبغ بالحمرة. يقول اللسان: (وشَرِقَ الشيء شرقا، فهو شَرِق: اشتدت حمرته بدم أَو بحسن لون أَحمر... يقال شَرِقَ الشيء إِذا اشتدت حمرته، وأَشرقته بالصبغ إِذا بالَغت في حمرته؛ وفي حديث الشعبي: سئل عن رجل لَطم عين آخر فشَرِقَت بالدم ولما يذهب ضوؤها)[2].

الثالث: أن أشرق بفتح أولها فعلا، بمعنى أضئ أو اظهر من الشرق، لكن المقصود نجم ما، غير الشمس، يدعى باسم ثبير، أو أنه يوصف بأنه ثبير. ويؤيد هذا أن الشروق هو الطلوع من الشرق عامة، أي أنه لا يخص الشمس وحدها: (الشُّروقُ كالطلوع... ويقال لكل شيء طلع من قبل المَشْرِقِ. وأما المستعمل فللشمس والقمر، ويجيء في الأشعار حتى الكواكب)[3]. عليه، فالشروق كلمة قد تخص طلوع الشمس أو القمر من الشرق، بل إنها تقال للكواكب الأخرى أيضا. وهذا يعني أن النداء (أشرق ثبير) قد يكون موجها لكوكب غير الشمس، نظريا على الأقل.

الرابع: أن كلمة اشرق في المثل من الفعل: شَرِقَ يَشْرَقُ شَرَقا، بمعنى ظهر وتدفق. أي أنها (إشرَق) بمعنى: اظهر أو امتلئ أو تدفق. يقول اللسان: (شَرِقَت بالدم أَي: ظهر

---

(1) لسان العرب.

(2) المصدر السابق.

(3) الخليل، العين.

فيها ولم يَجْرِ منها.... وشَرِقَ الدم فيها: ظهر. الأَصمعي: شَرِقَ الدم بجسده يَشْرَقُ شَرَقاً إذا ظهر ولم يَسِلْ، وقيل إذا ما نَشِبَ... ومنه حديث عمر ﷺ ، قال في الناقة المنكسرة: ولا هي بفَقِيٍّ فتشْرَق أَي تمتلئ دما من مرض يعرِض لها في جوفها؛ ومنه حديث ابن عمر: أَنه كان يُخْرِج يديه في السجود وهما مُتَفَلِقَتان قد شَرِق بينهما الدم)[1]. يضيف ابن سيده: (شرق الدم فيها: ظهر)[2]. ويزيد الأزهري: (وقال الأصمعي: شَرِق الدَّمُ بجسده فهو يَشْرَق شَرَقاً؛ وذلك إذا ما نشب)[3] ، أي شخب وتدفق. يضيف اللسان عند الحديث عن الإلماع: (الإِلْماع في ذوات المخلَب والحافرِ: إِشْراقُ الضرع واسوداد الحلمة باللبن للحمل: يقال: أَلمعت الفرس والأَتان وأَطباء اللبؤة إِذا أشرقت للحمل واسودّت حَلَماتها)[4].
ويضيف الأزهري: (أبو عبيد عن الأصمعي قال: إذا أشرق ضَرْع الناقة ووقع فيه اللبن فهي مُضْرِع، فإذا وقع فيه لبأ قبل النتاج فهي مبسق)[5]. وكل هذا يعني أن جذر شرق يعني الظهور والنشوب والسيلان والتدفق. ويبدو أن هذا المعنى المحدد للجذر قليل الاستعمال، الأمر الذي يدل على قدمه.

وربما كان لجملة وردت على لسان ابن عباس يصف فيها السيل بأنه شرْق علاقة بما نحن فيه: (وفي حديث ابن عباس: اخْتُصِمَ إِليه في مسيلِ المطر، فقال: «المطر غرب، والسيل شرق». أَراد أَن أَكثر السحاب ينشأ من غرب القبلَة... وقوله: والسيل شرق، يريد أَنه ينحطّ من ناحية المشرِقِ، لأَن ناحيةَ المشرق عالية، وناحية المغرب منحطّة. قال ذلك القتيبي)[6]. ويبدو لنا هذا التفسير غريبا وبلا معنى. من أجل هذا أضاف ابن الأثير متشككا هذه الجملة بعد أن نقل التفسير ذاته: (ولعله شيء يختص بتلك الأرض التي كان الخصام فيها)[7]. ونحن نرى أن التقاطب الذي أرساه ابن عباس بين المطر والسيل يوحي

---

(1) لسان العرب.
(2) ابن سيده، المحكم.
(3) الأزهري، تهذيب اللغة.
(4) لسان العرب.
(5) الأزهري، تهذيب اللغة.
(6) لسان العرب.
(7) ابن الأثير، البداية والنهاية.

بأن السيل هنا بالذات تعني الماء الأرضي، أي الماء المنبثق من الأرض، وغير النازل من السماء. ووصف هذا الماء بأنه شرق: (السيل شرق) قد يفيدنا في فهم معنى: (أشرق ثبير). أي أن الجملة قد تعني: انبثق يا ثبير، أو اظهر يا ثبير، أو تدفق يا ثبير، أو ما إلى ذلك من معان.

عليه، فكلمة أشرق قد تقود إلى اتجاهات متباعدة جدا: الغرق والشرق، طلوع الضوء، والظهور من الشرق، واللون الأحمر، وتدفق السوائل. ولحوق واحد من هذه المعاني يغير معنى المثل تماما.

لكننا سوف نذهب قبل أن نغرق في نقاش هذه الكلمة إلى ثبير، فربما ساعدتنا معرفته في حل مشكلة كلمة (اشرق) المبهمة المحيرة.

ثبير الإله!

وحين نذهب إلى هناك سوف نفاجأ باحتمال وجود إله يدعى ثبيرا، أو يوصف بأنه ثبير. الأمر الذي قد يوحي أن (جبل ثبير) قد تعني: (جبل الإله ثبير)! دليل ذلك أن أناسا في الجاهلية سموا باسم عبد ثبير: (المرقع ابن قمامة بن خويلد بن عصم بن أوس بن عبد ثبير بن محلم بن غنم بن سواءة بن الحارث بن سعد بن ثعلبة بن دودان بن أسد بن خزيمة الثبيري، وقيل لجده: عبد ثبير، لأنه ولد في أصل ثبير فسمي عبد ثبير)[1]. ويؤكد الدارقطني هذا الأمر عن الشخص ذاته: (ولد في أصل ثبير فسمي: عبد ثبير)[2].

وما دام هناك عبيد لثبير، فلا مفر لنا من افتراض وجود إله يسمى بثبير، أو يوصف بأنه ثبير. أما القول بأن الجاهليين سموا أناسا باسم (عبد ثبير) لأنهم ولدوا في أصل ثبير الجبل، فمجرد تفسير لاحق لا يقنع من له معرفة بالميثولوجيا. إذ لم كان على من ولد في أصل ثبير أن يكون عبدا لثبير؟! لم عليه أن يكون عبدا للجبل لمجرد أنه ولد في أصله؟! يجب أن يكون قد كرس كخادم لإله يدعى ثبير حتى يسمى بعبد ثبير. وليس مستبعدا أن

---

(1) السمعاني، الأنساب.

(2) المؤتلف والمختلف.

يكون على كهنة هذا الإله وخدمه أن يولدوا عند أصله جبل ثبير، أي جبل الإله ثبير. أو أن من ولد عند الجبل يصبح، حكما، تابعا لإله هذا الجبل.

فحين يقول الجاهليون: (أشرق ثبير) فهم في الأغلب يتوجهون بهذا الطلب إلى إله محدد يدعى ثبيرا، بغض النظر عما تعنيه كلمة أشرق هنا. عليه،

فمن هو هذا الإله الذي يدعى ثبيرا؟ وماذا يمثل؟

وما معنى أن يقولوا له: (أشرق ثبير)؟ ثم ما معنى أن (يغيروا) بعد أن يستجيب لندائهم، ويشرق؟ للإجابة على هذه الأسئلة يبدو ان علينا ان نستقصي المزيد عن جبل ثبير.

جبل الذبحاء

في البدء، يجب القول أن هذا الإله يتبدى كإله مذكر، فهو ينادى بصيغة التذكير. ويدعم هذا أن عددا كبيرا من الروايات تقول لنا أن الجبل ثبير دعي باسم رجل مات فوقه: (ذكروا أن ثبيراً كان رجلاً من هذيل مات في ذلك الجبل، فعرف الجبل به)[1]. الجبل، إذن، مرتبط برجل. وفي مثل هذه الحالات، يكون الرجل تمثيلا بشريا للإله المرتبط بالجبل. كذلك هناك رجال سموا باسم ثبير، وليس عبد ثبير. وليس من عادة الرجال أن يأخذوا أسماء إلهات مؤنثات، بالطبع.

أما جبل ثبير كما يخبرنا ياقوت، فجبل: (شامخ يقابل حراء)[2]. وأهم ما نعرفه عنه هو أنه مرتبط بالذبيحين إسماعيل وإسحق. فذبحهما الرمزي تم فوقه، أو في أصله بشكل أدق. إنه، إذن، جبل الذبحاء. كما أن الكبشين اللذين افتدي بهما الذبيحان، أتيا من هذا الجبل: (الصخرة التي بمنى، التي بأصل ثبير، هي الصخرة التي ذبح عليها إبراهيم عليه السلام فداء ابنه إسحاق. هبط عليه من ثبير كبش أعين، أقرن، له ثغاء، فذبحه)[3]. إذن، ذبح فداء إسحق، أي كبشه، على صخرة محددة في أصل ثبير. وقد هبط (الذِّبح) من جبل ثبير.

---

(1) ابن الضياء، تاريخ مكة.

(2) معجم البلدان.

(3) ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق.

أما الأزرقي فيخبرنا أن الصخرة الذي ذبح عليها الكبش تدعى أقيصر، وأن مسجدا قد أقيم عليها في ما بعد سمي بمسجد الكبش: (وهو الصفا {الصخرة} الذي بأصل الجبل على باب شعب علي الذي يقال بنت عليه لبابة بنت علي بن عبد الله بن عباس المسجد الذي يقال له: مسجد الكبش، ثم اقتاده إبراهيم حتى ذبحه في المنحر، ولقد سمعت من ذكر انه ذبحه على أقيصر)[1]. إذن، فقد ذبح الكبش على الصفا- الصخرة، التي يبدو أنها تدعى أقيصر. ويدعى المكان أحيانا (مجر الكبش). وخبر الأقيصر مهم جدا. إذ أنه قد يفتح لنا الباب لتحديد طبيعة صنم عربي شهير يدعى (الأقيصر). لكن هذا ليس مبتغانا الآن.

ويؤكد لنا القرطبي أن كبش فداء إسماعيل هبط من جبل ثبير. ويزيد أن هذا الكبش من تيوس الأروى، وأنه هو ذاته كبش هابيل: (قال ابن عباس: هو الكبش الذي تقرب به هابيل، وكان في الجنة يرعى حتى فدى الله به إسماعيل. وعنه أيضا: أنه كبش أرسله الله من الجنة كان قد رعى في الجنة أربعين خريفا. وقال الحسن: ما فدي إسماعيل إلا بتيس من الأروى هبط عليه من ثبير، فذبحه إبراهيم فداء عن ابنه... وقال أبو إسحاق الزجاج: قد قيل أنه فدي بوعل، والوعل: التيس الجبلي)[2].

أما الزمخشري فيقول في تفسير آية (وفديناه بذبح عظيم): (هو الكبش الذي قربه هابيل فقبل منه وكان يرعى في الجنة حتى فدى به إسماعيل. وعن الحسن: فدى بوعل أهبط عليه من ثبير). ويضيف في مكان آخر: (ونودي: يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا فنظر فإذا جبريل عليه السلام معه كبش أقرن أملح فكبر جبريل والكبش وإبراهيم وابنه وأتى المنحر من منى فذبحه)[3].

ولعلنا بالقياس أن نفترض أن الذبيح الآخر، أي عبد الله بن عبد المطلب، والد النبي، كان سيذبح ذبحته الرمزية أيضا في أصل هذا الجبل. وهناك حديث منسوب للنبي يدل على أن الجبل مرتبط بالفعل بالذبحاء. فقد كان مرة على ثبير، فتحدث إليه الجبل

(1) الأزرقي، أخبار مكة.
(2) تفسير القرطبي.
(3) الزمخشري، الكشاف.

قائلا: (قال لي ثبير: اهبط فإني أخاف أن يقتلوك على ظهري فيعذبني الله)[1]. ولا شك لدينا في أن هذا الحديث يشير إلى التقليد ذاته، تقليد الذبحاء.

عليه، تكون لدينا سلسلة من الذبحاء الذين هم على علاقة بهذا بجبل ثبير: إسماعيل، إسحق، وربما عبد الله بن عبد المطلب. ويبدو أن كل ذبيح من الذبحاء الثلاثة كان يفدى بوعل ذكر، أو بتيس من الأروى في غالب الأمر. ونعلم بالفعل أن هناك حمى لحيوانات الأروى فوق جبل ثبير:

(وفي ثبير مكة تقول سبيعة بنت الأحب لابن لها تعظم عليه حرمة مكة وتنهاه عن البغي فيها:

أبني لا تظلم بمكة لا الصغير ولا الكبير ... واحفظ محارمها، بني، ولا يغرنك الغرور
أبني قد جربتها فوجدت ظالمها يبور ... والله أمّن طيرها، والعصم تأمن في ثبير)[2]

العصم تأمن في ثبير. إنه حماها المقدس. والعصم جمع أعصم، وهو التيس الجبلي، أي الأروى. ومن الواضح أنه من هذا الحيوانات كان يؤخذ كبش الفداء للذبحاء.

إذن، جبل ثبير مرتبط بوضوح بالذبحاء.

لكن السؤال هو: بأي معنى يكون الذبيح مرتبطا بجبل ثبير؟ يعني: هل أن الإله الذبيح، الذي يمثله ذبحاء مثل إسماعيل وإسحق، هو ذاته ثبير؟ أم أن الإله الذبيح يذبح من أجل ظهور ثبير. أي: هل الثبير هو المذبوح، أم أنه الذي سيحل مكان المذبوح؟

ربما أفادنا في الإجابة على هذه الأسئلة أن نذهب إلى الذبيح عبد الله بن عبد المطلب، والد الرسول، لنستقرئ قصته. فقد نذر والده عبد المطلب أن يذبحه إن سهل له الله حفر زمزم. ولما حصل ذلك وانفجر ماؤها أخذه ليذبحه، لكنه افتدي في النهاية بأضاح حيوانية. لقد كانت قصته تكرارا لقصة إسماعيل الذبيح تماما. وفي الحقيقة فإن الأخبار التي وصلتنا تصف النبي محمد بابن الذبيحين. وتعتقد المصادر العربية أن الذبيح الأول هو إسماعيل، وأن الثاني هو والده عبد الله:

---

(1) تفسير القرطبي.

(2) الحميري، الروض المعطار.

(روى الصنابحي قال: كنّا عند معاوية بن أبي سفيان فذكروا الذبيح فقال: على الخبير سقطتم، كنا عند رسول الله ﷺ، فجاءه رجل فقال: يا رسول الله عُد عليَّ مما أفاء الله عليك يا ابن الذبيحين، فضحك ﷺ، فقيل لمعاوية: وما الذبيحان؟ فقال: إنّ عبد المطلب نذر إن سهّل الله حفر زمزم أن يذبح أحد أولاده، فخرج السهم على عبد الله أبي النبي ﷺ، ففداه بمائة بعير، وسنذكره إن شاء الله، والذبيح الثاني إسماعيل) [1].

لكننا قد نختلف مع هذا التقدير. إذ يمكن الاعتقاد أن الذبيح الأول هو عبد المطلب ذاته، الذي كان يدعى بـ (مطعم الطير)، وكل مطعم طير ذبيح، في حين أن الذبيح الثاني كان عبد الله، باتفاق. ونعتقد أنه كان يدعى أيضا بمطعم الطير أيضا مثل والده. عليه، فوالد الرسول وجده كانا ذبيحين. ومن أجل هذا دعي بابن الذبيحين!

في كل حال، لا أحد يجادل في المصادر العربية بأن عبد الله كان ذبيحا، وأن ذبحه كان مرتبطا بحفر بئر زمزم، كما ورد في المقتبس أعلاه: (إنّ عبد المطلب نذر إن سهّل الله حفر زمزم أن يذبح أحد أولاده). وهذا يعني أن تدفق الماء من نبع زمزم، كان يقتضي ذبح عبد الله، أي يقتضي تدفق دم عبد الله، ولو رمزيا عبر حيوان الفداء. نذر عبد المطلب يقول هذا: إن تدفق الماء أذبح. أي أنه عندما يتدفق الماء الجوفي من الأرض يكون على الذبحاء من أمثال عبد الله أن يذبحوا. تدفق دم الذبيح، الذي ترمز له أضاحي الحج، مرتبط بتدفق الماء مباشرة. هذا واضح تماما. وربما من أجل هذا كان اسم كبش فداء الذبيح، على علاقة بالري والماء (أروى). أما غير الواضح فهو علاقة ثبير بذلك. فهل الذبيح هو ذاته ثبير، أم أن ثبيرا هو الذي يذبح الذبيح من أجله. يعني: هل ثبير اسم لإله الماء المتدفق، والذي يذبح الذبيح لأنه تدفق ونشب؟! الإجابة على هذا السؤال قد يتحكم فيها الآن تحديدنا لمعنى كلمة (اشرق): ويبدو بعد كل منا قلناه أن كلمة (شرق ثبير) في الجملة تعني أحد أمرين:

1 - اصطبغ بحمرة الدم واغرق به يا ثبير، أي أن الكلمة بكسر الهمزة وفتح الراح (إشرَق). وهذا يعني ان المثل يقول: (إغرق يا ثبير بالدم واصطبغ به كيما نغير). وهذا

---

(1) ابن الأثير، الكامل.

النداء قد يكون موجها للجبل، أو للإله الذي يمثله الجبل. وفي هذه الحالة يكون الإله الذبيح هو الثبير. وإذا صح هذا يكون الثبير هنا بمعنى الهالك، لأن الثبور هو الهلاك. أي أن ثبيرا هو الإله في مظهره الميت القتيل الهالك، الذي يتدفق دمه فداء لتدفق الماء التحتي، الماء الأرضي، ماء الينابيع، ماء الفيضان الصيفي، ماء فيضان النيل، الذي يبدأ فيضه المفترض مع طلوع نجم الشعرى، أي مع الانقلاب الصيفي وبدء السنة الشمسية. يعني أن المثل يقول، بعبارة أخرى: (اهلك يا ثبير، كيما نغير)، أي كيما ننحر على حد تفسير المصادر العربية.

2- تدفق أو اظهر يا ثبير. أي أن كلمة (أشرِق) تعني اظهر وتدفق كما يشرق الحليب في ضرع الناقة. أي أن المثل يقول: (تدفق يا ثبير كيما نغير)، أو (اظهر يا ثبير كيما نغير). وفي هذه الحالة يكون الثبير بمعنى المحبوس. ذلك ان الثبر هو الحبس. أي أن النداء موجه للماء السفلي، أو لإله هذا الماء، كي يظهر ويبزغ فيتدفق الماء الحبيس من الثبرات تحت الأرض. يقول لسان العرب: (ثبره يثبره ثبرا وثبرة، كلاهما: حبسه؛ قال: بنعمان لم يخلق ضعيفا مُثَبَّرا). ويضيف: (ثبرت فلاناً عن الشيء أبره رددته عنه. وفي حديث أَبي موسى: أَتدري ما ثبر الناس؟ أَي ما الذي صدّهم ومنعهم من طاعة الله، وقيل: ما أَبطأَ بهم عنها. والثبر: الحبس). ويضيف ياقوت: (فإن العرب تقول: ثبره عن ذلك يثبره بالضم ثبراً إذا احتبس)[1]. بل إن هذا الجذر يشير إلى الماء المحبوس بشكل محدد. يضيف لسان العرب: (والثبرة: النقرة تكون في الجبل تمسك الماء). ويزيد نقلا عن الأزهري في التهذيب: (الثبرة النقرة في الشيء... ومنه قيل للنقرة في الجبل يكون فيها الماء: ثبرة). كما أن ثبيرا (اسم ماء في ديار مزينة أقطعه النبي... شريس بن ضمرة). كما أن الثبر هو الجزر، أي عكس المد: (وقال البحراني: ثَبَر البحر، إذا جزر، وإذا مدَّ، سقى)[2]. ويؤكد ابن سيدة هذا: (ثبر البحر: جزر)[3]. وجزر الماء هو انحباسه أو تقييد حركته.

(1) ياقوت الحموي، معجم البلدان.

(2) الشيباني، الجيم

(3) ابن سيدة، المخصص.

وفي حال قبلنا أيا من الاحتمالين، فلن يكون هناك أي مجال لوجود الشمس. أي أن النداء (أشرق ثبير) لا يوجه للشمس بكل تأكيد.

غير أن علينا ان نذهب إلى جملة: (كيما نغير)، لعلها ترجح أحد الاحتمالين المطروحين.

كيما نغير

وهذه الجملة لا تقل إعتاما وظلمة عن جملة الطلب (أشرق ثبير). بل لعلها أشد ظلمة وإبهاما منها. وهذه نماذج من الآراء حولها:

- لسان العرب: (كيما نُغير: أي ننفر ونسرع للنحر).
- ابن الأثير، النهاية: (كيما نغير: أي ندفع للنحر).
- الجوهري، الصحاح: (كيما نغير: أي نسرع للنحر).
- ياقوت، المعجم: (كيما نغير: أي نسرع إلى النحر. وأغار أي شدَ على العدو وأسرَعَ).
- تفسير القرطبي: (كيما نُغير؛ أي كيما نقرب من التحلل فنتوصل إلى الإغارة). أي أنه يأخذ الجملة بمعنى التحلل من الأشهر الحرم والعودة إلى الإغارة والحرب.
- لسان العرب: (وقيل: أراد نغير على لحوم الأضاحي، من الإغارة: النهب).
- لسان العرب: (وقيل: ندخل في الغور، وهو المنخفض من الأرض على لغة من قال أغار إذا أتى الغور).

وعند الغالبية فإن جملة (كيما نغير) تعني: كي نسرع إلى النحر.

وإذا قبلنا رأي الغالبية هذا يكون معنى المثل على الاحتمال الأول:

(اصطبغ يا ثبير بالدم، دم الإله الذبيح كيما ننحر، أو كيما نندفع للنحر). وبالتالي تكون أضحية منى يوم الحج الأكبر تكرارا لذبح الكبش فداء لإسماعيل على صخرة الأقيصر. أي أنها فعل فداء لإسماعيل ومن بعده من الذبحاء. وهذا يعني أن الجاهلية كانت تنتظر التدفق الرمزي لدم الإله الذبيح كي تنحر أضاحيها وتجعل دمها يتدفق.

أما على الاحتمال الثاني، فيكون المعنى:

تدفق أيها الماء المثبور المحبوس كي نسرع إلى نحر الأضاحي، التي تمثل الذبحاء مثل إسماعيل وعبد الله، وترمز لهم. أي أن الأمر كما كان في قصة الذبيح عبد الله. فقد تدفق ماء زمزم أولا، ثم أخذه والده للذبح. لقد أسرع إلى ذبح ولده بعد أن تدفق ماء زمزم الحبيس، وظهر من تحت الأرض. وهذا يعني أن ماء زمزم مرتبط بثبير، بطريقة أو بأخرى.

ويبدو أن ذبح إسماعيل ذاته كان أيضا على علاقة بتدفق الماء من زمزم أيضا: (قال: فعطش إسماعيل عطشاً شديداً، فصعدت هاجر الصفا، فنظرت فلم تر شيئاً، ثم أتت المردة فنظرت فلم تر شيئاً ثم رجعت إلى الصفا، فنظرت فلم تر شيئاً. حتى فعلت ذلك سبع مرات، فقالت: يا إسماعيل، مت حيث لا أراك. فأتته وهو يفحص برجله من العطش، فناداها جبرائيل، فقال: من أنتِ؟ قالت: أنا هاجر، أم ولد إبراهيم، قال: إلى من وكلكما؟ قالت: وكلنا إلى الله، قال: وكلكما إلى كافٍ، قال: ففحص الغلام الأرض بإصبعه، فنبعت زمزم، فجعلت تحبس الماء، فقال: دعيه، فإنها رواء)[1].

وهكذا، فحص إسماعيل الذبيح برجله فظهر الماء من تحت الأرض، واخذ بالتدفق والسيلان. وحين حاولت هاجر حبسه خائفة من بدده، قيل لها: إنه رواء، أي كاف ولا خوف من بدده. فالماء الأرضي (شرِق)، أي متدفق سيال رويّ. ورغم أن المصادر العربية لا تربط بشكل مباشر بين ذبح إسماعيل وبين الماء، لكن القياس على قصة عبد الله يمكننا من افتراض ارتباط تدفق الماء بالذبح مع إسماعيل أيضا. أي أن إسماعيل كان مطعم طير أيضا. فحين يتدفق الماء الجوفي المحبوس يذبح مطعم الطير. وكل هذا يؤيد الاحتمال الأول. أي أن المعنى (تدفق أيها الماء الحبيس)، ولا يؤيد الاحتمال الثاني. فدم الذبيح يتدفق بعد أن يتدفق الماء الجوفي، وليس قبله، كما في قصة عبد الله الذبيح. فقد نذر عبد المطلب أن يذبح عبد الله إن نجح في حفر زمزم ودفق منها الماء. أي أنه لم يذبح عبد الله

---

(1) تاريخ الطبري.

رمزيا كي يتدفق الماء، بل كان ذبحه لأن الماء تـدفق. هـذا إذا كـان ترتيـب الأحـداث كـما وردنا في قصة عبد الله الذبيح ترتيبا سليما.

وإذا كان الترتيب مختلا، أو كان لا يعني شيئا كبيرا، فيكـون الاحـتمال الأول أعـلى. لكن ما يجعلنا نشك في هذا الاحتمال هو شكنا في التفسير المقدم لجملـة (كـيما نغـير) عنـد الغالبية. فهي تعني (كيما نسرع). أي أن المثل هو: (أشرق ثبـير كـيما نـسرع). ولـيس بـين السرعة والتضحية من علاقة مباشرة. يعني أن من رأوا هذا الرأي كانوا بحاجة إلى إضافة (للنحر) من عندهم كي يصير للمثل معنى. ولا نظن أن جملة دينية مركزيـة يمكـن لهـا أن تصاغ على هذا الشكل المبتسر. هذا يجعلنا أقرب إلى الاعتقاد بأن كلمة (نغير) تعنـي شـيئا آخر غير السرعة في هذا المثل. وكنا قد رأينا من لسان العرب كيـف أن هنـاك مـن فـسرها على أنها تعني: ندخل في الغور، أو نغير على لحـوم الأضـاحي، أو نتحلـل مـن التحـريم. ونحن لا نرى أن هذه المعاني صالحة. فأي غور هو الـذي سـيدخل فيـه الحجـيج؟ ثـم إن الحجيج يذهب للتضحية للإله لا من أجل تخطف الأضـاحي والفـوز بهـا، إضـافة إلى أن التحلل من التحريم ليس هدف المؤمن.

عليه، فنحن نميل إلى أن كلمة (نغير) هنا تستخدم معنى آخر للجذر (غير). ونظـن انه هو الذي يعطي معنى الإغاثـة بالمـاء، فــ: (غـار الغيـث الأرض يَغِيْرُهـا: إذا سـقَاها. وغارنا الله بخير. وأرض مَغيرة ومَغْيُورة. وغِرْنا بخـيرٍ: أي غِثْنـا) (ابـن عبـاد، المحـيط). يضيف اللسان: (وغارهم الله بخير ومطر؛ يغيرهم غيرا وغيارا ويغورهم: أصابهم بمطـر وخصب، والاسم الغيرة. وأرض مَغيرة بفتح الميم ومغيورة: أي مسقية. يقال: اللهم غرنا بخير وعرنا بخـير. وغـار الغيـث الأرض يغيرهـا: أي سـقاها. وغـارهم الله بمطـر: أي سقاهم يغيرهم ويغورهم. وغارنا الله بخير كقولك أعطانا خيرا؛ قال أبو ذؤيب:

ومـا حمـل البختـي عـام غيـاره   عليـه الوسـوق برهـا وشـعيرها

وغار الرجل يغوره ويغيره غيرا: نفعه)[1].

---

(1) لسان العرب.

وهذا يعني أن كلمة (نغير) يجب أن تكون بالفتح (نَغير) لا بالضم (نُغير). وهذا المعنى يتوافق بشده مع ظهور الماء الأرضي المحبوس ليسقي الناس ويغيثهم ويطفئ عطشهم، ويأذن لهم بالخير والميرة.

ويذكّر هذا بكيف أن هاجر، أم إسماعيل الذبيح، جرت بين الصفا والمروة باحثة عن الماء قبل انفجار زمزم: (فبقي إسماعيل يتلظى من العطش. فتركته، وارتقت الصفا تلتمس غوثاً أو ماء، فلم تر شيئاً، فبكت ودعت هناك واستسقت)[1]. وظلت عطشى هي وابنها حتى فحص إسماعيل بقدمه، أو الطائر بجناحه، لينبثق الماء المثبور من تحت الأرض. عليه تكون جملة (كيما نَغير) بمعنى: كيما نشرب ونروى، ويصيبنا الخير. وهذا يتوافق بشده مع الاحتمال الأول لتفسيرنا لجملة (أشرق ثبير) باعتبارها تعني: انطلق أيها الماء الحبيس وتدفق. فالماء السفلي، ماء الينابيع وفيضان النيل، يحبس في الأرض، أو يعود إلى الأرض عبر الشقوق والصدوع، كي يخلي المكان للماء العلوي، ماء المطر. وحين يحل الصيف يتدفق من جديد، ويبدأ النيل والأنهر التي تشبهه بالفيضان. عليه، يكون معنى المثل هكذا: تدفق أيها الماء المثبور كيما نروى ويطفأ ظمؤنا!

أما في الاحتمال الثاني فيكون معنى المثل: (اصطبغ بالدم يا ثبير كي نروى ونغاث). فموت الإله المرتبط بثبير وذبحه، أو موت الإله ثبير (الهالك)، هو الذي يفتح الباب للماء الحبيس كي يتدفق. وفي الحالين نحن مع الانقلاب الصيفي. وهذا هو المهم.

إذا صح كل هذا، فإن اضطراب المصادر العربية في فهم المثل نتج عن تفضيلهم لمعنيين شائعين لكلمتي (أشرق) و (نغير). فقد ظنت أن الأولى تعني شروق الشمس، وظنت أن الثانية تعني الإغارة والسرعة. وقد أدى هذا الظن إلى تشوش كامل في فهم طقس الحج الجاهلي.

وفي القرآن ما يوحي بأن أمر التضحية يتعلق بنهاية فترة أو مرحلة:

---

(1) ابن الوردي، الخريدة.

﴿ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٠٢﴾ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ ﴿١٠٦﴾ وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾ ﴾ [الصافات:102- 107].

وهناك اختلاف كبير حول تفسير جملة ﴿ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ ﴾. ونحن نعتقد أن الجملة تعطي معنى الاكتمال والانتهاء. أي أن المعنى: فلما وصل إلى نهاية فترته. ووجود السعي في الجملة يؤيد ما نقول. فهو يشير، من طرف ما، إلى السعي بين الصفا والمروة، الذي هو تمثيل لسعي الكون بين صيف وشتائه. فالانقلابات الفصلية تصور كرحلة بين الصيف والشتاء. عليه، فبلوغ نهاية السعي إيذان باقتراب ذبح الذبيح، ونهاية سيطرة فصله.

وفي كل حال، علينا أن نلفت الانتباه إلى أن من المحتمل جدا أن يكون وصف القرآن لفرعون بأنه (مثبور) على علاقة بما نحن فيه. إذ قال موسى لفرعون: ﴿ قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ وَإِنِّى لَأَظُنُّكَ يَٰفِرْعَوْنُ مَثْبُورًا ﴿١٠٢﴾ فَأَرَادَ أَن يَسْتَفِزَّهُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَٰهُ وَمَن مَّعَهُۥ جَمِيعًا ﴿١٠٣﴾ ﴾ [الإسراء:102-103]. لكننا لا ندري على وجه الدقة ما معنى ﴿مَثْبُورًا ﴾ هنا. وإن كان ذكر الغرق بالماء يوحي بأننا أمام الصيف الفيضي، أمام النيل في فيضانه الصيفي. ففرعون كان مثبورا، أي محبوسا ربما، ثم جاء الماء الفياض المغرق.

الشارق

وإذا صح الاحتمال الثاني، الذي نميل إليه أكثر من الأول، فلا بد أن يكون نداء: (أشرق ثبير) على علاقة بالإله المعروف بالشارق: (الشّارق: صنم كان في الجاهلية، وبه سمّت العرب عبد الشّارق، هكذا يقول الكلبي)[1]. يضيف ابن دريد عن هذا الصنم:

---

(1) ابن دريد، جمهرة اللغة.

(وقد سمَّت العربُ عبَد الشَّارق، ولا أدري إلى الصُّبح أم إلى الصَّنَم نسَبوه)[1]. بل ولدينا صنم يدعى شريق أيضا. والاسمان في ما يبدو لنا صيغتان للاسم ذاته: (الشارِق: صنم كان في الجاهلية، وعبد الشارِق: اسم وهو منه. والشَّرِيقُ: اسم صنم أيضاً)[2]. ويضيف ابن سيدة: (ابن دريد: الشّارِق: صنم وبه سمي عبد الشّارق. وشَرِيق: صنم أيضاً)[3].

وربما كان إله هذا الصنم هو الذي ناداه الجاهليون في الحج قائلين: (إشرق ثبير). أي اظهر يا ثبير وتدفق كيما نغير. أي أنه الشارق أو الشريق لأنه يشرق، أي يظهر ويتدفق. أي أنه الإله في طوره الفيضي، أو الكون في طور مائه السفلي، لا مائه العلوي القادم من السماء. أي أنه (مجاوز الريح) نقيض مطعم الطير.

وكنا قد أوضحنا في كتابنا السابق أن الأسود العنسي المتنبئ كان له شيطانان يعلمانه بالأخبار هما شريق وسحيق، أو شقيق وسحيق: (وكان {أي العنسي} يقال له ذو الخمار، ويلقب: عيهلة، وكان يدعي أن سحيقاً وشريقاً يأتيانه بالوحي، ويقول: هما ملكان يتكلمان على لساني، في خدع كثيرة يزخرف بها)[4]. غير أن هناك من حول شريقا إلى شقيق: يقول (كان العنسي يدعي النبوة ولا ينكر نبوة محمد ﷺ، ويقال له ذو الخمار، وذلك أنه كان يلقي خماراً رقيقاً على وجهه ويهمهم فيه ويزعم أن سحيقاً وشقيقاً ملكين يأتيانه بالوحي)[5]. وقد افترضنا أن الأسود العنسي يكهن للرحمن بمظهريه الصيفي والشتوي. شريق هو المظهر الصيفي الفيضي المتدفق، وسحيق هو المظهر الشتوي وغير الفيضي.

كما كنا قد أشرنا إلى أن الاسم (سراكينوس) الذي أطلقة المؤرخون اليونان على العرب الشماليين، وظل إلى قرون لاحقة، ربما يكون على علاقة بهذا الإله. فعبدته يدعون (الشريقيون) أو (الشارقيون)، التي حرفت إلى (سراكين).

---

(1) ابن دريد، الاشتقاق.

(2) لسان العرب.

(3) ابن سيدة، المخصص.

(4) السهيلي، الروض الآنف.

(5) ابن المطهر، البدء والتاريخ.

طبعا، علينا أن نذكر أن ابن جني هو الوحيد الذي افترض، بالقياس، أن الشارق هذا ربما يكون هو الشمس: (الشارق اسم صنم لهم، ولذلك قالوا عبد الشارق كقولهم عبد العزى، وكلاهما صنم ومثله عبد يغوث وعبد ود، ونحو ذلك. ويجوز أن يكون الشارق من قولهم عبد الشارق وهو قرن الشمس كقولهم لا أكلمك ما ذر شارق أي ما طلع قرن الشمس فقولهم إذاً عبد الشارق كقولهم عبد شمس)[1]. لكن ابن جني متأخر، ولا نستطيع أن نأخذ برأيه في هذا المجال. فلم يقل لنا الكلبي أو غيره أن الشارق يعني الشمس.

لكن لو كان الاحتمال الثاني هو السليم، فإن الشارق يكون بمعنى: الذبيح، القتيل. فهو الإله الذي يضحى به ويذبح عند تدفق الماء السفلي.

سهيل اليماني

حسن جدا، وسواء كان النداء يتعلق بالطلب من الماء الحبيس أن يتدفق، وهو ما نرجحه، آو كان يتعلق بطلب تدفق دم الذبيح كي يتدفق الماء، فإن الأمر يتعلق بماء متدفق.

ونحن نعرف أن التقليد الديني ينسب الماء الأرضي، أي الماء المحبوس في أعماق الأرض إلى الصيف، والماء العلوي إلى الشتاء. وهما يتبادلان الهيمنة والتسيد. وهذا يعني أننا نتحدث عن الصيف حين نتحدث عن الماء السفلي. لكن متى يتدفق هذا الماء بالضبط؟ هل يتدفق وقت طلوع نجمة الشعرى- إيزيس؟ فطلوعها قبيل الشمس بقليل إشارة لبدء السنة الشمسية، وإيذان ببدء فيضان النيل. إن هذا لمحتمل جدا. وإذا صح هذا فإن وقت الحج الجاهلي يكون مرتبطا بطلوع نجمة الشعرى، التي يختلف وقت طلوعها مع الزمن، لكن يظل دائما بين أواخر حزيران وأوائل تموز. أي أن الحج الجاهلي كان احتفالا بالانقلاب الفصلي.

لكن بما أننا قررنا أن ثبيرا إله مذكر، وأن النداء موجه له لا للشعرى اليمانية، أي أن الاحتفال بظهور الشعرى كان مناسبة للاحتفال بما سيتبعه، أي الاحتفال بقدوم أوزيريس

---

(1) ابن جني، المبهج.

الفيضي، أي سهيل اليماني. ورغم أن بدء السنة الشمسية يؤذن ببدء فيضان النيل، لكن فيض النيل الفعلي والقوي يتأخر عن ذلك. وهو يبلغ قمته في الشهر التاسع. كما أن ظهور أوزيريس يتأخر عن ظهور الشعرى: يقول (العُذرة: نجم إذا طلَع اشتد غم الحر، وهي تطلع بعد الشعرى... ثم يطلُع سُهَيل بعدها)[1]. وإذا (توسطت الشعرى العبور السماء ثم نظرت إلى سِمتها قريباً من الأفق رأيت سهيلا قد توسط مجراه أو قريبا، وذلك أرفع ما يكون في السماء. وهو قليل العلو، قريب المجرى من الأفق. وهو عند المنجمين طرف سَكان السفينة. وهو كوكب منير عظيم أحمر منفرد عن الكواكب، وأقرب مجراه من الأفق، تراه أبداً يضطرب... وطلوعه بالعراق لأربع ليالٍ بقين من آب، وذلك مع طلوع الزبرة، ويطلع بالحجاز لأربع عشرة ليلةً تمضي من آب مع طلوع الجبهة. قال الشاعر شعراً:

إذا أهل الحجاز رأوا سهيلاً   وذلك في الحسابِ بشهر آب)[2]

عليه، فربما يكون الاحتفال مرتبطا بظهور سهيل اليماني. أي أن جملة (أشرق ثبير كيما نغير) ربما كانت تقال مع طلوع سهيل. والعرب تقول: إذا طلع سهيل رفع كيل ووضع كيل، أي، ربما، رفع كيل اللافيض ووضع كيل الفيض الصيفي. عليه، يكون معنى المثل: أخرج أيها الماء المحبوس وتدفق: أي اظهر أيها الحبيس سهيل اليماني. وسهيل اليماني هو أوزيريس الصيفي. بذا فظهوره هو خروجه من حبس التابوت الذي وضعه فيه مقطعا ومجرحا أخوه المجرم سيث وزمرته المكونة من اثنين وسبعين خائنا، والتي ترمز إلى غياب سهيل ما يقرب من سبعين يوما قبل عودته.

لكن هذا ليس أكيدا. وسوف نرى، لاحقا، أن هناك دلائل قوية على أن الاحتفال كان يتم وقت طلوع الشعرى.

---

(1) لسان العرب.

(2) المرزوقي، الأزمنة والأمكنة.

لكن لدينا معضلتين يمكن لهما أن تنسفا ما توصلنا إليه من أن ثبيرا هو الماء الحبيس، ومن أن حج الجاهلية، بناء على ذلك، كان يتم في الصيف وقت الانقلاب الصيفي، أو عند طلوع سهيل بعده بقليل:

المعضلة الأولى: تتعلق بخبر من أفيفانوس يقول أن حج عرب الكورة الشماليين كان يتم في تشرين الثاني، أي في الشتاء لا في الصيف.

المعضلة الثانية: وجود حمار أبي سيارة، الذي صعد إلى المسرح في وقت غير ملائم لنا. فما الذي يدفع بالحمار كرمز شتوي، أي كرمز للإله في قراره الشتوي غير الفيضي، إلى خشبة مسرح الانقلاب الصيفي؟

وما لم نجد حلا لهاتين المعضلتين فسنكون كمن حرث الماء.

بخصوص المعضلة الأولى، يخبرنا الدكتور جواد على أن أفيفانوس ذكر (أن من أسماء الأشهر عند العرب شهرا اسمه Aggathalbaeith «حج البيت» أراد به شهر «ذي الحجة». والعرب الذين قصدهم هذا الكاتب هم عرب «الكورة العربية»، ومعنى هذا أن العرب الشماليين كان لهم شهر يسمى ب «ذي الحجة» كذلك. ولفظة Aggathalbaeith، هي لفظة عربية النجار حرفت على لسان «أفيفانيوس» وقومه، لتناسب منطقهم، فصارت على هذا النحو، وهي من كلمتين عربيتين في الأصل، هما «حجة البيت»، أو «حج البيت»). ويضيف على نقلا عن أفيفانيوس أيضا أن شهر ذي الحجة العربي الذي كان فيه العرب يحجون فيه إلى محجاتهم يقع: (في شهر تشرين الثاني)[1].

العرب في شمال الجزيرة يحجون، إذن، في شهر محدد من السنة هو (شهر ذي الحجة)، وشهر ذي الحجة يقع في تشرين الثاني. وليس لدينا ما يجعلنا نفترض أن حج مكة لم يكن كذلك أيضا. ذلك أن تقاليد الحج الرئيسية هي ذاتها في كل أنحاء الجزيرة العربية، لأن ديانة الجزيرة العربية ديانة واحدة من حيث المبدأ. وتشرين الثاني هو شهر الانقلاب

(1) د. جواد علي، المفصل.

الشتوي. أي أن الحج كان شتويا. ووجود حمار أبي سيارة، وهو رمز من رمز الانقلاب الشتوي، دليل على أن الحج كان يتم في الشتاء، كما أخبرنا أفيفانيوس. وهكذا تضافرت المعضلتان معا ضدنا: حمار أبي سيارة يؤيد خبر أفيفانيوس!

إذن، فقد تحطمت فرضيتنا عن حج صيفي، وعن كون ثبير هو الإله في طوره الفيضي. فهل لنا من مخرج من هذا المأزق؟

حلول

بخصوص المعضلة الثانية، أي معضلة حمار أبي سيارة فلدينا عدة احتمالات، بعضها ضعيف وبعضها قوي:

الأول: أن يكون حمار أبي سيارة حمارا واقعيا لا حمارا دينيا، أي أن مخلاته محشوة بتبن واقعي. يعني أنه صعد إلى خشبة مسرح الحج صدفة، وأن دخوله لا يحمل أي مغزى ديني. لكن هذا الفرض صعب القبول. إذ لا تدخل الحمير إلى طقوس دينية شديدة الخطورة هكذا بلا مقدمات وبلا معنى، خاصة إذا كان حمارا أجيز على ظهره الناس أربعين سنة، وألفت له أراجيز تقال في الحج.

الثاني: أن حمار أبي حمار ديني، يرم من تبن الميثولوجيا لا الواقع، أي أن لوجوده معنى دينيا محددا، وأنه جزء من طقس الحج. يدعم هذا الاحتمال أن الأرجوزة تتحدث عن إجازة الحمار ذاته، لا عن إجازة الناس على الحمار، كما تفترض المصادر العربية: (كيما يجيز سالما حماره). وإذا صح هذا، فنحن أمام حج جاهلي يقع في بدء الشتاء، أي وقت الانقلاب الشتوي.

الثالث: أن حمار أبي سيارة حمار ميثولوجي حقا. لكنه على خشبة المسرح هنا كي يقول كلمته الوداعية. أي أنه كممثل للشتاء يظل موجودا حتى يظهر الماء الثبير الحبيس الصيفي، ثم ينتهي دوره. وفي هذه الحال، يجب أن نفهم كلمة يغير في جملة (كيما نغير) على أنها تعني: كيما ندخل في الغار. ذلك أن الحمار حين تنتهي سيادته الفصلية ينام في كهف أو غار، كما حصل مع العزير وحماره. ويضعف من هذا الاحتمال أنه لا يمكن ان يتم الحديث عن إجازة حمار أبي سيارة سالما، في الوقت الذي يرسل فيه إلى موته، أو سباته الكهفي الغاري.

الرابع: أننا في الواقع أمام حجين للجاهلية؛ حج صيفي وحج شتوي. وهذا تقدير لو صح لحل المعضلتين معا. ونحن أميل إليه. وبناء على هذا الفرض يكون ظهور حمار أبي سيارة في تشرين الثاني، أي في وقت الحج الشتوي، الوقت الذي حدده أفيفانوس لحج عرب الكورة الشماليين: أي في تشرين الثاني، لا في الحج الصيفي. ففي هذا الوقت تكون سيادة الحمار، أي سيادة الإله في طوره الشتوي غير الفيضي القار. لكن بما أن المصادر العربية لم تعد تتذكر أنه كان للجاهلية حجان، لا حجا واحدا كالإسلام، فقد جمعت ما كان يقال في حج الصيف: أي (أشرق ثبير كيما نغير) مع ما كان يقال في حج الشتاء:

خلوا السبيل عن أبي سيارة ... كيما يجيز سالما حماره

في رزمة واحدة، الأمر الذي شوشنا تماما!

والحق أن اسم أبي سيارة ذاته، وليس حماره فقط، يوحي بعلاقة ما مع الإله في طوره القار الشتوي غير الفيضي. فيوسف وضع في البئر كي تلتقطه السيارة. جاء في القرآن الكريم: ﴿لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ ﴿١٠﴾﴾ [يوسف:10]. وقد ألقي في الجب بالفعل، حتى التقط من قبل السيارة، أي جماعة المسافرين، أو القافلة. جاء في القرآن: ﴿وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَىٰ دَلْوَهُ ۖ قَالَ يَا بُشْرَىٰ هَٰذَا غُلَامٌ ۚ وَأَسَرُّوهُ بِضَاعَةً ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴿١٩﴾﴾ [يوسف:19]. ومن المحتمل أن تكون كلمة ﴿سَيَّارَةٌ﴾ في اسم أبي سيارة على علاقة بالسيارة التي تحدثت عنها الآيات.

حجان؟!

أنطلق فرضا لا داعم له حين نتحدث عن حجين جاهليين؟ أنخترع هذا الأمر من أجل إنقاذ فرضيتنا حول ثبير، أم أن لدينا دليلا على ما نقول؟

نعتقد أنه توجد دلائل كافية على هذا الفرض في المصادر العربية. بل إن هناك دلائل من خارجها على ذلك. فقد ذكر لنا فوتيوس مثلا أنه كان للعرب حجان اثنان في كل عام. يقول دكتور جواد علي: (ويرى ونكلر أن ما ذكره فوتيوس من احتفال العرب مرتين في السنة بالحج إلى معبدهم المقدس: مرة في وسط الربيع عند اقتران الشمس ببرج الثور، وذلك لمدة شهر واحد، ومرة أخرى في الصيف وذلك لمدة شهرين، إنما يراد بذلك شهر

رمضان لاقتران الشمس فيه ببرج الثور. وأما الشهران الآخران فهما ذو القعدة وذو الحجة)[1].

هناك حجان، إذن، لا حج واحد، أحدهما صيفي. عليه، وبجمع أفيفانيوس مع فوتيوس يكون لدينا حجان؛ شتوي وصيفي، أي كما افترضنا تماما. لكن المشكلة أنه حسب فوتيس فهناك حج ربيعي أيضا، أي حج اقتران الشمس ببرج الثور. والحق أن هذا ليس مشكلة. ذلك أنه كان هناك، في ما يبدو، احتفالات دينية، أو حج، في الاعتدال الربيعي. ولعله أيضا كان هناك واحد في الاعتدال الخريفي. لكن هذا الطراز من الحج لم يكن رئيسيا. وهو يمثل الإلهة الأنثى، أي الإلهة الإيزيسية، المسؤولة عن الاعتدالات الفصلية. أما الحجان الرئيسيان؛ الصيفي والشتوي، فيخصان الإله الذكر في صيفه وشتائه.

لكن الدليل الأكبر الذي نملكه عن وجود حجين من النصوص العربية هو تلبية عك في الجاهلية. فقد: (كانت تلبية عك، إذا خرجوا حجاجاً، قدموا أمامهم غلامين أسودين من غلمانهم، فكانا أمام ركبهم، فيقولان: «نحن غرابا عك» فتقول عك من بعدهما:

عك إليك عانية

عبادك اليمانية

كيما نحج الثانية)[2]

ويزيد ابن حبيب جملة أخرى على التلبية:

(وكانت عك إذا بلغوا مكة، يبعثون غلامين أسودين أمامهم، يسيران على جمل، مملوكين، قد جردا، فهما عريانان. فلا يزيدان على أن يقولا: «نحن غرابا عك». وإذا نادى الغلامان بذلك صاح من خلفهما من عك:

(1) د. جواد علي، المفصل.

(2) الكلبي، الأصنام.

عـــــــك إليـــــــك عانيـــــــة

عبـــــــــادك اليمانيـــــــــة

كـــــــيما نحـــــــج الثانيـــــــة

عـــــــلى الـــــــشداد الناجيـــــــة)[1]

ما نريد أن نلفت الانتباه إليه هنا هو جملة: (كيما نحج الثانية). فما معنى هذه الجملة التي لم تفسرها لنا المصادر العربية؟ نحن نعتقد أن الجملة تعني (كيما نحج الحجة الثانية). ونظن أنها الحجة الشتوية، أي حجة الانقلاب الشتوي في تشرين الثاني. أي أن هناك حجة أولى وحجة ثانية. لكن بما أن المصادر العربية لم تعد تتذكر أنه كان حجان للجاهلية، فقد غمض عليها تعبير (كيما نحج الثانية)، ولم تتقدم لتفسيره لنا. ولعل تلبية عك في الحجة الأولى كانت هي التلبية الأخرى التي ذكرتها لنا المصادر العربية: (كانت تلبية عكّ ومذحج جميعا:

يـــا مكّـــة الفـــاجر مكّـــي مكّـــا ولا تمكّـــي مـــذحجا وعكّـــا)[2]

ولعل تلبية عك والأشعريين التي تقول: (نحج للرحمن بيتاً عجباً، مستتراً، مضبباً، محجباً)[3]، كانت تقال أيضا في الحجة الثانية. فبيت الرحمن فيها مضبب مستتر محجب. والإله في طوره غير الفيضي يكون إلها مخفيا مستورا. وتؤيد آية في القرآن تتحدث عن (الحج الأكبر)، وأحاديث منسوبة للرسول عن هذه الآية، أنه ربما كان هناك حجان بالفعل؛ أصغر وأكبر: ﴿ وَأَذَانٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۙ وَرَسُولُهُۥ ﴾ [التوبة:3]. وثم خلاف حول معنى الحج الأكبر:

(واختلف العلماء في الحج الأكبر. فقيل: يوم عرفة... وروى ابن عمر أن رسول الله ﷺ وقف يوم النحر في الحجة التي حج فيها فقال: (أي يوم هذا) فقالوا: يوم النحر فقال:

---

(1) ابن حبيب، المحبر.

(2) الزبيدي، تاج العروس.

(3) تاريخ اليعقوبي.

(هذا يوم الحج الأكبر). أخرجه أبو داود. وخرج البخاري عن أبي هريرة قال: بعثني أبو بكر الصديق ﷺ فيمن يؤذن يوم النحر بمنى: لا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان. ويوم الحج الأكبر يوم النحر. وإنما قيل الأكبر من أجل قول الناس: الحج الأصغر. فنبذ أبو بكر إلى الناس في ذلك العام، فلم يحج عام حجة الوداع الذي حج فيه النبي ﷺ مشرك. وقال ابن أبي أوفى: يوم النحر يوم الحج الأكبر، يهراق فيه الدم، ويوضع فيه الشعر، ويلقى فيه التفث، وتحل فيه الحرم. وهذا مذهب مالك، لأن يوم النحر فيه كالحج كله، لأن الوقوف إنما هو ليلته، والرمي والنحر والحلق والطواف في صبيحته. احتج الأولون بحديث مخرمة أن النبي ﷺ قال: «يوم الحج الأكبر يوم عرفة». رواه إسماعيل القاضي. وقال الثوري وابن جريج: الحج الأكبر أيام منى كلها. وهذا كما يقال: يوم صفين ويوم الجمل ويوم بعاث، فيراد به الحين والزمان لا نفس اليوم. وروي عن مجاهد: الحج الأكبر القران، والأصغر الإفراد. وهذا ليس من الآية في شيء. وعنه وعن عطاء: الحج الأكبر الذي فيه الوقوف بعرفة، والأصغر العمرة. وعن مجاهد أيضا: أيام الحج كلها. وقال الحسن وعبد الله بن الحارث بن نوفل: إنما سمي يوم الحج الأكبر لأنه حج ذلك العام المسلمون والمشركون، واتفقت فيه يومئذ أعياد الملل: اليهود والنصارى والمجوس. قال ابن عطية: وهذا ضعيف أن يصفه الله عز وجل في كتابه بالأكبر لهذا. وعن الحسن أيضا: إنما سمي الأكبر لأنه حج فيه أبو بكر ونبذت فيه العهود. وهذا الذي يشبه نظر الحسن. وقال ابن سيرين: يوم الحج الأكبر العام الذي حج فيه النبي ﷺ حجة الوداع)[1].

وما نخرج به من كل هذا أن الغالبية ترى أن الحج الأكبر هو حج الأضحية، وأن مقابله حج أصغر ما، رأى كثيرون أنه العمرة. ونحن نعتقد أن الحج الأكبر الجاهلي كان حج الأضحية والنحر. أي أننا نتفق مع ابن أبي أوفى في أن: (يوم النحر يوم الحج الأكبر، يهراق فيه الدم، ويوضع فيه الشعر، ويلقى فيه التفث، وتحل فيه الحرم)، والذي هو حسب القرطبي (مذهب مالك، لأن يوم النحر فيه كالحج كله، لأن الوقوف إنما هو ليلته، والرمي والنحر والحلق والطواف في صبيحته). فالنحر، أي التضحية، هي أساس الحج

(1) القرطبي، التفسير.

الأكبر، أي الحج الذي يتبعه عيد الأضحى. إذ (تبلغ ذروة الحج عند تقديم العتائر، لأنها أسمى مظاهر العبادة في الأديان القديمة)، كما يقول دكتور جواد علي في المفصل. والعتائر هي الاسم الجاهلي للأضاحي. إذ أن تقديم الأضحية، أي النحر، هو تمثيل لنحر الذبحاء: إسماعيل- إسحق، عبد المطلب، وعبد الله. وهو يتم في الصيف ويرمز لتدفق الماء الأرضي.

أما الحج الأصغر فهو الحج الذي حدثنا عنه أفيفانوس والذي يظن أنه في تشرين الثاني. ويبدو أن هذا الحج قد استبدل بالعمرة في الإسلام، ولم يعد له موعد ثابت. ونعتقد أن التضحية فيه لم تكن واجبة.

ويثير التساؤل أن الحج الإسلامي يشمل إفاضتين؛ واحدة من عرفة وأخرى من المزدلفة. جاء في القرآن: ﴿فَإِذَآ أَفَضۡتُم مِّنۡ عَرَفَٰتٖ فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ عِندَ ٱلۡمَشۡعَرِ ٱلۡحَرَامِۖ وَٱذۡكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمۡ وَإِن كُنتُم مِّن قَبۡلِهِۦ لَمِنَ ٱلضَّآلِّينَ ١٩٨ ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنۡ حَيۡثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ وَٱسۡتَغۡفِرُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ١٩٩﴾ [البقرة:198-199]. وهكذا فقط طلب الله من المسلمين أن يفيضوا من عرفة أولا، ثم أن يفيضوا مرة أخرى من عرفات. ومنطق الآية يدل على أن المسلمين سيفيضون وحدهم من عرفة، أما منطوقها فيطلب منهم أن يفيضوا مع الناس من المزدلفة. والواضح أن الناس هنا تعني: الآخرين. كما هو الحال في آية ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ فَٱخۡشَوۡهُمۡ﴾ [آل عمران:137]، أي أن الآخرين قد جمعوا لكم. والآخرون هم من يفيضون من المزدلفة لا من عرفة.

ونحن نعلم من المصادر العربية أن العرب قبل الإسلام انقسموا إلى حمس وحلة، وأن الحمس كانوا يفيضون من المزدلفة، في حين كان الحلة يفيضون من عرفة. ففي حديث ينتهي لعائشة: (كانت قريش ومن دان دينها يقفون بالمزدلفة، وكانوا يسمون الحمس، وكان سائر العرب يقفون بعرفة)[1]. يضيف ابن إسحق قائلا عن حمس مكة:

---

(1) ابن تيمية، شرح العمدة.

(فتركوا الوقوف على عرفة والإفاضة منها، وهم يقرون ويعرفون أنها من المشاعر والحج ودين إبراهيم ﷺ، فيرون لسائر العرب أن يقفوا عليها وأن يفيضوا منها)[1]. عليه، فمن المفترض أن الآخرين (الناس) هم الحمس. أما اليعقوبي فيؤكد هذا الانقسام، لكنه يرفع الخلاف إلى مستوى مذهبي، أي يجعل الخلاف حول مكان الإفاضة رمزا لمذهبين دينيين: (وكانت العرب في أديانهم على صنفين: الحمس والحلة... فهاتان الشريعتان اللتان كانت العرب عليهما)[2]. إذن، فنحن أمام مذهبين لا مفيضين. ويضيف عن هذين المذهبين: (فأما الحمس، فقريش كلها، وأما الحلة، فخزاعة لنزولها مكة ومجاورتها قريشا. وكانوا {الحمس} يشددون على أنفسهم في دينهم، فإذا نسكوا لم يسلأوا سمنا، ولم يدخروا لبنا، ولم يحولوا بين مرضعة ورضاعها، حتى يعافه، ولم يجزوا شعرا، ولا ظفرا، ولم يدهنوا، ولم يمسوا النساء ولا الطيب، ولم يأكلوا لحما، ولم يلبسوا في حجهم وبرا ولا صوفا ولا شعرا، ويلبسون جديدا، ويطوفون بالبيت في نعالهم لا يطأون أرض المسجد تعظيما له، ولا يدخلون البيوت من أبوابها، ولا يخرجون إلى عرفات، ويلزمون مزدلفة ويسكنون في حال نسكهم قباب الأدم.

وكان الحلة، وهي تميم، وضبة، ومزينة، والرباب، وعكل وثور، وقيس عيلان، كلها، ما خلا عدوان وثقيفا، وعامر بن صعصعة، وربيعة ابن نزار كلها، وقضاعة، وحضرموت، وعك، و قبائل من الأزد لا يحرمون الصيد في النسك، ويلبسون كل الثياب، ويسلأون السمن، ولا يدخلون من باب بيت ولا دار، ولا يؤويهم ما داموا محرمين، وكانوا يدهنون ويتطيبون، ويأكلون اللحم، فإذا دخلوا مكة، بعد فراغهم، نزعوا ثيابهم التي كانت عليهم، فإن قدروا على أن يلبسوا ثياب الحمس كراء أو عارية فعلوا وإلا طافوا بالبيت عراة، وكانوا لا يشترون في حجهم، ولا يبيعون)[3].

هذا وصف لمذهبين كاملين بالفعل. ونحن نعتقد أن المذهب الأول يتعلق بالتعبد للإله في مظهره الصيفي، في حين أن المذهب الثاني يتعلق بالتعبد للإله في مظهره الشتوي.

---

(1) ابن إسحق، السرية النبوية.

(2) تاريخ اليعقوبي.

(3) المصدر السابق.

أما الإفاضة من المزدلفة فترمز إلى المذهب الأول، في حين أن الإفاضة من عرفة ترمز إلى الأخر. ونعتقد أن الإفاضة من المزدلفة كانت تخص الملة الحنفية الإبراهيمية، التي كانت على علاقة وطيدة بالحلة في ما يبدو: (فتركوا {أي قريش} الوقوف بعرفة والإفاضة منها، وهم يعرفون ويقرون أنها من المشاعر والحج ودين إبراهيم)[1]. وظننا أن الإفاضتين لم تتما في الأصل في حج واحد، بل في حجين مختلفين. أي أن الإفاضة من المزدلفة كانت تتم في حج الحمس، الذي هو حج الصيف، أي الحج الأكبر. في حين كانت الإفاضة من عرفة تتم في حج الحلة، الذي هو حج الشتاء، أي الحج الأصغر. وقد وحد الحجان الجاهليان في حج واحد بعد الإسلام، أي وحد حج الحمس وحج الحلة في حج واحد، وألغي ارتباط هذا الحج بالشهور الشمسية، فصار يتنقل في أشهر السنة بعد أن كان الحجان يتمان في موعدين محددين. وقد كان إلغاء ارتباط الحج بالتوقيت الشمسي حاسما. فمن دونه سيظل الناس يقارنون الحج الإسلامي بالحج القديم، بحيث سيبدو هذا الحج وكأنه قريب من حج الحلة أو حج الحمس. ومن دون أن نفترض وجود حجين جاهليين وحد بينهما الإسلام عبر حج جديد واحد، لن يكون بإمكاننا أن نفهم إلغاء الإسلام لارتباط الحج بالتوقيت الشمسي، عبر إبطال النسيئة. فقد كان إبطالها عملا دينيا بامتياز، وليس عملا ميقاتيا فقط.

وبالمناسبة، فإنه يمكن فهم مسألة التدرج في تحريم الخمرة في الإسلام انطلاقا من هذا. فقد سمح الإسلام في البدء بشرب الخمرة، ثم بدأ التقييد التدريجي عليها إلى أن حرمت. ففي البدء يبدو أن الرسول سمح بالخمر في البدء مراعاة لتقليد الحمس. انطلاقا من هذا يمكن فهم رواية طاوس بأن الرسول قال: شرب النبيذ من تمام الحج. لكن الأمور سارت باتجاه منع تدريجي للخمرة. وتقول المصادر الإسلامية إن التحريم التام جاء لأن الصحابة كانوا يشربون فيفخرون بقبائلهم، فتحصل اشتباكات بينهم. ونحن نعتقد بالفعل بوجود صراعات سببتها الخمرة بين المسلمين. وهو ما أدى في النهاية على تحريمها. لكننا نعتقد أن هذه الصراعات كانت بين من خرجوا من بينهم من تقليد الحمس، وبين من خرجوا من تقليد الحلة. إذا كان الخلاف بينهم على شرب الخمرة يؤدي

---

(1) ابن الأثير المؤرخ، الكامل في التاريخ.

إلى مشاكل بين المسلمين. والحمس في رأينا كانوا على علاقة بالصنم (مجاوز الريح = ساقي الخمر)، في حين أن الحلة كانوا على علاقة بالصنم (مطعم الطير)، الذي لا شرب الخمرة، أي المضاد للخمرة. والصراع على الخمرة هو، في نهاية المطاف، صراع بين وجهي الكون، بين فصلي الصيف والشتاء. الصيف الذي يخمّر الأشياء بسرعة، والشتاء الذي لا يخمّرها، أو يخمرها ببطء شديد جدا.

ومع توحيد الحجين، فقد خلطت شعائرهما في الحج الجديد الموحد، الذي صار يحوي إفاضتين مختلفتين بدلا من واحدة.

ورغم أن هناك من يقول ان الحمس هم مكة، فإن كثيرين يتحدثون عن الحمس كقبائل أوسع من قبائل مكة. بل إن هناك دلائل على أن مكة ذاتها لم تكن كلها من الحمس. فهناك أحاديث توحي أن النبي لم يكن أحمسي الإفاضة، أي أنه لم يكن يفيض من المزدلفة، رغم أنه كان مكيا قرشيا. فعند ابن إسحاق في رواية تنتهي إلى جبير بن مطعم أنه قال: (لقد رأيت رسول الله ﷺ، قبل أن ينزل عليه الوحي وإنه لواقف على بعير له بعرفات مع الناس من بين قومه حتى يدفع معهم)[1]. وإفاضة الرسول من عرفة في الجاهلية راجع، في ظننا، إلى أنه خرج من تقليد عائلي يتبع الحلة لا الحمس، رغم أنه قرشي.

وثم خلاف كبير حول معنى الحمس. والغالبية ترى أنها تعني: المتشددين في دينهم، أو الأقوياء الشجعان: (الحمس قريش لأَنهم كانوا يتشددون في دينهم وشجاعتهم فلا يطاقون)[2]. غير أننا نعتقد أن الكلمة تعني (المقيمين) في الأصل، أي سكان الحرم ومكة. فلأن غالبية سكان مكة كانت تتبع هذا المذهب فقد سمي المذهب باسم هذه الغالبية؛ أي أنه يعني (مذهب المقيمين). في حين أن الحلة تعني (النازلين)، أي القادمين والوافدين على الحرم ومكة، لأن غالبية تابعي هذا المذهب كانت من خارج قريش. وكانت قريش تقول:

---

(1) السهيلي، الروض الآنف

(2) لسان العرب.

(نحن قطن البيت)، أي سكانه والمقيمين فيه وعنده[1]. كما كانت تردد: (نحن الحمس والحمس أهل الحرم)[2]. ولأن لا أحد يقول من اللغويين أن (الحمس) تعني (المقيمين) فإن المرء قد يفترض أن هذا المعنى مغرق في القدم، وأنه صار غامضا حتى في صدر الإسلام. بل إن المرء قد يفترض أن الكلمة ذات أصل مصري. ففي اللغة المصرية القديمة: (حمسي: جلس، قطن، أقام، استقر في)[3]. وهذا يتوافق من ما كانت تقوله قريش (نحن قطن البيت).

وإذا صحت قسمة العرب إلى حمس وحلة، وصح أن حج الإفاضة من المزدلفة، أي حج الحمس، هو (الحج الأكبر)، أي حج الانقلاب الصيفي، وأن حج الإفاضة من عرفة، أي حج الحلة، هو (الحج الأصغر)، أي حج الانقلاب الشتوي، فسيكون معقولا جدا أن نفترض أن حج الحمس على علاقة بالصنم (مجاوز الريح) الخمري، في حين أن حج الحلة على علاقة بـ (مطعم الطير) اللاخمري. وقد كان جد الرسول، كما كان عمه على الأغلب، من كهنة مطعم الطير المعادي للخمرة. وهذا ما يدعم أن الرسول جاء من تقليد إفاضة من عرفة.

وسوف نعالج هذا الأمر بتوسع في كتاب لاحق لنا.

الإجازة الثانية

ولدينا دليل آخر يدعم قولنا بوجود حجين، وهو أنه كانت هناك إجازة أخرى للحاج كان يقوم بها أناس غير أبي سيارة صاحب الحمار. فقد ذكرت لنا المصادر العربية أن كاهنا ما يدعى صوفة)، أو قبيلة ما تدعى (صوفه) كانت تجيز الناس في الحج. ومن إجازتها جاء المثل (أجيزي صوفة). ومن الصعب جدا أن لا نفترض أن هذه الإجازة هي غير إجازة أبي سيارة:

---

(1) سيرة ابن إسحق.

(2) سيرة ابن هشام.

(3) موني، المعجم الوسيط.

(وورد أن الذين كان لهم أمر الإجازة بالحجاج، وهي الإفاضة، هم «صوفة». وهم حي من مضر من نسل «الغوث بن مر بن أد بن طابخة بن الياس بن مضر»، وقد سموا «صوفة» و «آل صوفة»، لأن «الغوث» أبوهم جعلت أمه في رأسه صوفة وجعلته ربيطا للكعبة يخدمها. وكانوا يخدمون الكعبة ويجيزون الحاج، أي يفيضون بهم، فيكونون أول من يدفع. وكان أحدهم يقوم فيقول: أجيزي صوفة، فإذا أجازت، قال: أجيزي خندف، فإذا أجازت أذن للناس كلهم في الإجازة. وكانت الإجازة بالحج إليهم في الجاهلية. وكانت العرب إذا حجت وحضرت عرفة لا تدفع منها حي تدفع بها صوفة، وكذلك لا ينفرون من «منى» حتى تنفر «صوفة»، فإذا أبطأت بهم، قالوا: أجيزي صوفة. وورد أن «صوفة» قوم من «بني سعد بن زيد مناة» من تميم.

ويفهم من رواية أن كلمة «صوفة» لم تكن اسم علم، وإنما هي لفظة أطلقت على من كان يتولى البيت أو قام بشي، من خدمته، أو بشيء من أمر المناسك. فهم من رجال الدين، تخصصوا بالإجازة بالناس في مواسم الحج. ولعلهم كانوا يضعون على رأسهم صوفة على هيأة عمامة أو عصابة، أو عطر، لتكون علامة على أنهم من أهل بيت دين وشرف. فعرفوا بـ «صوفة» وبـ «آل صوفة» وبـ «صوفان»)[1].

ثم، إذن، إجازة أخرى غير أبي سيارة هي إجازة صوفة. وهي لم تكن تتم على حمار بكل تأكيد. وهذا الاسم شديد الغموض. وقد اقترح توفيق فهد أن هذا التعبير: (لا يفسر باللغة العربية وحدها، وأنه ينبغي مقارنته بالتعبير العبري (ث ف ه) الذي يعني: راقب، لاحظ بعناية، ترقب، وبالتعبير الفينيقي والقرطاجي (ص ف ه) الذي يعني: كهنوتي، مراقب الفأل[2]. وهذا أمر مكن في الحقيقة، إذ إن هؤلاء كانوا ينتظرون لحظة شروق ثبير، حتى يسمحوا بالإجازة. غير أن هذا الاقتراح قد يشي بأن مصطلح (صوفه) قادم من خارج العربية، وهذا أمر يصعب قبوله، أو أن معنى المراقبة في جذر (صوف) كان موجودا ثم لم يصلنا.

---

(1) جواد علي، المفصل.

(2) فهد، الكهانة العربية قبل الإسلام، هامش 176، ص 401.

لكن هناك إشارات في الخبر ربما تشير إلى أننا نتحدث عن الصيف حين نتحدث عن صوفة. إذ هناك زيادة على قصة صوفة- الغوث تقول: (وكان صوفة يعرف بالربيط لان أمه- وكانت جرهمية- كانت مئناثا، فنذرت إن ولدت غلاما إن تعبده الكعبة. فلما ولدت الغوث ربطته بفنائها فسمي الربيط. ثم جاءته وقد نال منه الحر فقالت: ما صار إلا كأنه صوفة، فسمي صوفة)[1]. ويضيف ابن حبيب: (كانت العرب تقول لهم إذا دفعوا بين المأزمين: أجيزي صوفة، قال: وأخبرني عفان بن شبة قال: كانت أم الغوث تلد النساء فحلفت لئن ولدت غلاما لتعبدنه البيت الحرام، فكان أول ما ولدت الغوث بن مر فكان أكبر بنيها، فربطته حول البيت، فمرت به أخته تكمة بنت مر، وهي أم غطفان وسليم وهما أخوان لأم، فقالت: والله ما صار أخي إلا صوفة من حر الشمس، فسمي صوفه لذلك)[2].

حر الشمس، إذن، هو ما حول الغوث إلى صوفة. أي أن صوفة مرتبط بالصيف. وهذا ما قد يشير إلى أننا بصدد الحديث عن حج صيفي لا عن حج شتوي. ومن المحتمل أن الجناس الجزئي بين (صوفة) و(صيف) لم يكن مصادفة.

لكن السؤال المحير هو: إذا كان صوفة كاهنا ذكرا، فلماذا ينادى بصيغة التأنيث: (أجيزي صوفة) بدل أن يقال له: (أجز صوفة)؟ إجابة المصادر العربية هي أن صوفة المقصودة هنا هي القبيلة لا الفرد. فالغيث الذي سمي بصوفة هو أبو القبيلة. وقد سميت القبيلة باسمه: صوفة. وأبناؤه، أي صوفة القبيلة، هم من كانوا يجيزون الحاج: (وصوفة، أيضا: أبو حي من مضر، وهو الغوث بن مر بن أد بن طابخة، كانوا يخدمون الكعبة، ويجيزون الحاج في الجاهلية، أي: يفيضون بهم من عرفات، وكان أحدهم يقوم فيقول: أجيزي صوفة، فإذا أجازت قال: أجيزي خندف)[3].

---

(1) الحلي، المناقب.

(2) ابن حبيب، المنمق.

(3) القاموس المحيط.

حسن جدا، قبيلة صوفة، ممثلة بكاهنها، الذي يمثل إلها محددا، هي من تجيز. لكن لماذا يتبع

نداء (أجيزي صوفة) بنداء آخر هو: (أجيزي خندف). وخندف هذه امرأة بالتأكيد. فالاسم خندف مؤنث بكل تأكيد. فمن هي خندف هذه؟ هل هي قبيلة أخرى تجيز مثل قبيلة صوفة؟ وإذا كان ذلك كذلك، فلم على الإجازة أن تكون عبر قبيلتين، أي عبر كاهنين من قبيلتين؟ لا أحد يقول لنا في المصادر العربية. أم أننا أمام إله ذكر يدعى صوفة وإلهة أنثى تدعى خندف؟ أي أننا أمام نداءين؛ واحد يوجه لذكر هو صوفة، وواحد لأنثى هي خندف.

أم لعل خندف مجرد اسم آخر لصوفة، أي أننا في الحالين أمام إلهة أنثى هي صوفة- خندف يطلب منها أن تجيز؟ ويؤيد هذا الاحتمال أن زوجة صوفينيم نير في ما يسمى التوراة المنحولة، قد ولدت له ولدا يدعى ملكيصادق قبل أن تموت. صوفينيم هذه قد تكون على علاقة بصوفة مكة. أي أننا مع صوفة وخندف أمام إلهة واحدة باسمين: صوفة وخندف، وأن أبناء صوفة القبيلة، التي تتعبد لصوفة الإلهة، هم من كانوا يجيزون في الحج.

لكن من هي خندف هذه؟ نظن أنها إلهة من طراز إيزيس. ولدينا دلائل على ذلك. فهناك قبيلة معروفة تدعى خندف، وهي ربما أكثر شهرة من قبيلة صوفة. وقد سميت هذه القبيلة باسم أمها القبلية التي تدعى ليلى. وليلى هذه هي زوجة الياس بن مدركة، لكنها بسبب حادثة محددة لقبت بخندف: (وكان الياس خرج في نجعة له فنفرت إبله من أرنب؛ فخرج إليها عمرو فأدركها فسمى مدركة، وخرج عامر فتصيد فطبخه فسمي طابخة، وانقمع عمير في الخباء فسمي قمعة، وخرجت أمهم ليلى فقال لها الياس: أين تخندفين؟ فسميت خندف، قال: والخندفة: ضرب من المشي. وقال غير الكلبي: قالت خندف لزوجها: ما زلت أخندف أثركم، فقال لها: خندف)[1]. عليه، فليلى لقبت بخندف لأنها خندفت وراء زوجها حتى عثرت عليه. ويختلف على الخندفة، فهي إما أن يقلب الواحد

(1) الصاغاني، العباب.

قدميه ويمشي كأنه يغرف بهما، أو أنها الهرولة، أو أنها تقارب الخطو. (وخص بعضهم به المرأة)[1].

في كل حال، هذه قصة ميثولوجية، لا قصة زوج وزوجة قبليين. وخندف هي الإلهة الأم التي سميت القبيلة باسمها. فبنو خندف هم عبدة الإلهة خندف. وعادة ما تسمى القبائل بأسماء الآلهة، سواء كانت مذكرة أو مؤنثة. وقد بكت خندفنا هذه زوجها الياس- وعلينا أن نتذكر أن هناك ني قرآني يدعى الياس- عندما مات كما بكت إيزيس أوزيريس، وكما بكت إنانا تموز. ففي يوم محدد من السنة كانت تقف لتبكي هذا الزوج التموزي الأوزيريسي: (وكانت خندف لما مات الياس جزعت عليه، فلم تقم بحيث مات، ولم يظلها بيت حتى هلكت سائحة. فضرب بها المثل؛ وقيل «حزن خندف». وقال الشاعر:

فلو أنه أغنى لكنت كخندف ... على إلياس حتى أعجبت كل معجب

إذا مونس لاحت خراطيم شمسه ... بكت غدوة حتى ترى الشمس تغرب

وكان موته {الياس} يوم الخميس، فكانت تبكي كل خميس من غدوه إلى الليل. وقال الشاعر:

لقد عصت خندف من نهاها ... تبكي على إلياس فما أباها)[2]

(حزن خندف) في ما نرى هو حزن إيزيس، وبكاؤها بكاؤها. ويوم مؤنس الذي كانت خندف تبكي فيه زوجها هو يوم الخميس: (روي إن الياس مات يوم خميس والعرب إذ ذاك تسمي الخميس مؤنسا. وكانت خندف أذا طلعت الشمس من يوم الخميس لم تزل تبكي إلى إن تغرب الشمس فضرب بها المثل. قال الشاعر:

فلو إنه أغنى لكنت كخندف ... على الياس لما كانت الدهر تندب)[3]

---

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) البلاذري، أنساب الأشراف.

(3) أبو البقاء الحلي، المناقب اليزيدية.

ومن المحتمل أن يوم الخميس الذي كانت تبكي فيه خندف زوجها هو ذاته (خميس الأموات) الذي ما زال حيا في التقليد الشعبي حتى الآن. لكن الإلـه الميـت الـذي تبكيـه خندف، سرعان ما ينبعث مع بزوغ الشعرى الـصيفي بعـد غيـاب لفـترة شـهور. فـذلك البزوغ هو إعلان بدء السنة الشمسية، وبدء فيضان النيل، أي إعلان الانقلاب الـصيفي. وهما عندها، أي سهيل- الياس والشعرى- خندف، يلتقيان في برج الجـوزاء صـيفا. هـي في مركز البرج أسفل نجوم الحزام، وهو على طرف الـبرج عنـد الأفـق. وبوجودهمـا معـا يكتمل الصيف. إنهـا تطـارد اليـاس، حـسب الأسـطورة، أو تتقـرب منـه، حتـى تجـده. والشعرى أيضا تخندف خلف سهيل كما خنـدفت خنـدف وراء اليـاس: (قالـت خنـدف لزوجها: ما زلت أخندف أثركم). لذا لدينا مثل عربي يقول: (أتلى من الشعرى)، انطلاقـا من أن الأسطورة تقول أيضا أنه حين انحدر سهيل فصار يمانيا، أي جنوبيا، تبعته الشعرى العبور، فسميت عبورا، في حين تخلفت أختها الغميصاء واستعبرت، أي بكت على غيابه، فسميت الغميصاء. أي أننا نفترض أن (العبور) تعني (المخندفة).

ويبدو أن التقاء الإلهين الفلكـي يتجـسد في الأرض عـلى المزدلفـة. وهـذا يعنـي أن هذين الإلهين هما خندف وصوفة، طبعا إذا قبلنا افتراض أن صـوفة إلـه مـذكر. فخنـدف وصوفة، ككاهنين للإلهين الذكر والأنثى كانا يلتقيان على المزدلفة في ليلة النحـر. لكـن إذا كانت صوفة هي خندف ذاتها، فإن الإله الذي يوجه له النداء، هو الذي سـيطلع ويلتقـي بالإلهة عند المزدلفة.

وثم ما يدل على إن الإلهة تزدلف نحو الإله، أي تتقرب منه، في الميثولوجيا العربيـة، فقد: (أهبط {الله} آدم بالهند، وحواء بجدة، فجاء في طلبها حتى اجتمعا، فازدلفـت إليـه حواء، فلذلك سـميت المزدلفـة)[1]. آدم هـو أوزيـريس، وحـواء إيـزيس. وهمـا سـهيل والشعرى. وهما خندف والياس. وهكذا، فقد سميت حواء بالمزدلفة، أي بالمتقربة. عليه، فتلة المزدلفة هي تلة الشعرى، أي التلة التي تقف عليها الإلهة في لحظـة تقربهـا مـن الإلـه

---

(1) تاريخ الطبري.

الذكر. ولعل الإلهة في هذه اللحظة بالذات تسمى خندفا، كوصف لها في مشيتها المتقربة من زوجها.

من هنا يمكننا أن نفترض أن الوقوف على هذا التلة، تلة المزدلفة، هو وقوف في انتظار ظهور بزوغ المزدلفة- الشعرى قبيل شروق الشمس في ليلة العاشر من ذي الحجة، أي في ليلة الانقلاب الصيفي. فعند ظهورها في الأفق الشرقي، قبيل طلوع الشمس، يجاز الناس وينحدرون إلى منى. وقد كان الناس في الجاهلية يقفون ليلة العاشر من ذي الحجة بالمزدلفة حتى الفجر، أي حتى تظهر الشعرى العبور مقتربة من سهيل، ثم يهبطون، قبل أن تطلع الشمس وليس بعد ذلك، لرمي جمراتهم، ونحر أضاحيهم في منى.

وهناك احتمال آخر، وهو أن يكون معنى المزدلفة: الجامعة، أي التي تجمع بين الإلهين الذكر والأنثى. وربما من هنا دعيت تلة المزدلفة (جمع). أي أن ازدلف هي فعل افتعال من زلف بمعنى جمع. جاء في القرآن: (وأَزْلَفْنا ثَمَّ الآخَرينَ)، و(معنى أَزلفنا: جمعنا)[1]. والتجميع والاقتراب معنيان قريبان من بعضهما.

وإذا كان صوفة كاهنا لإله ذكر، فربما يكون لصوفة هذا علاقة بالمثل المعروف: (خرقاء وجدت صوفة) أو (خرقاء وجدت صوفا) في بعض الروايات، وتكون خندف هي الخرقاء. وكنا قد عرضنا لهذا المثل من جانب آخر في كتابنا السابق، وتوصلنا إلى أن الخرقاء هي الشعرى اليمانية، وأن سهيلا ربط بهذه الخرقاء فقيل عنه بأنه (كوكب الخرقاء). يقول الشاعر:

إذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة ، سهيل ، أذاعت غزلها في القرائب

سهيل، إذن، كوكب الخرقاء، وهي الخرقاء ذاتها (التي وجدت صوفة). ومن المعلوم أن المصادر العربية تعتقد أن هذه الخرقاء هي ذاتها التي وصفت في القرآن بأنها (التي نقضت غزلها). وهي في الحق شبيهة بنيلوب اليونانية، التي هي أيضا مثيل يوناني للشعرى. عليه، فهل يكون معنى (خرقاء وجدت صوفة): الشعرى وجدت سهيلا. لقد

---

(1) لسان العرب.

بحثت عنه حتى وجدته، كما خندفت ليلى إثر الياس حتى وجدته. إذا صح هذا، فإن صوفة هنا هو كاهن الإله سهيل اليماني، في حين أن خندف كاهنة الإلهة الشعرى. وهذا يعني أن الناس كانت في الحج الجاهلي الصيفي تطلب من خندف - الخرقاء أن تجيز صوفة، أي أن تعلن بدء الانقلاب الفصلي الصيفي، كي تُخرج بطلوعها ماء الفيض الصيفي من حبسه، أي كي يتدفق ثبير!

والحق أن ربط صوفة بالغوث يدعم ربما أننا بصدد الحديث عن الإله في صيفه الفيضي. فالغوث يحيل إلى يغوث، أول الثالوث الشهير الذي ورد ذكره في القرآن (يغوث ويعوق ونسرا). هذا الثالوث مثيل ثالوث مكة الشهير:

اللات العزى مناة

يغوث يعوق نسر

أي أن الغوث مثيل اللات. وقد رأينا في كتابنا السابق كيف أن اللات هو سهيل اليماني، أو هو فعاليته، وأنهما معا يساويان أوزيريس الفيضي الصيفي. وهكذا فربط صوفة بالغيث لم يكن مصادفة أبدا.

عليه، يصح لنا أن نفترض أن المثلين (أشرق ثبير كيما نغير) و (أجيزي صوفة) كانا يقالان معا في الحج الصيفي، أي في حج (الأضحية) أو (العتيرة) كما كان يقال في الجاهلية. المثل الأول كان يوجه للإله، والثاني للإلهة. في حين أن الحج الشتوي كان يقال فيه الرجز:

خلوا السبيل عن أبي سيارة كيما يجيز سالما حماره

ولعلنا نفترض أن إجازة صوفة للناس كانت تتم على بعير لا على حمار كما كان يفعل أبو سيارة. لذا جاء في سفر أشعيا: (فرأى ركابا أزواج فرسان. ركاب حمير. ركاب جمال)[1]. ذلك أن الجمال صيف، والحمير شتاء. وهناك ما لعله يشير إلى علاقة ما للإبل بصوفه. فقد جاء في القرآن: ﴿فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ﴾ [الحج:36]. وهناك اتجاه عام

---

(1) أشعيا 21: 6-7.

إلى أن الحديث يجري عن الإبل. يقول لسان العرب: (أي قد صفت قوائمها، فـاذكروا الله عليها في حال نحرها صواف. قال: ويحتمل أن يكـون معناهـا أنهـا مـصطفة في منحرهـا. وعن ابن عباس في قوله تعالى «صواف»، قال: قياما. وعن ابن عمـر في قولـه «صـواف»، قال: تعقل وتقوم على ثلاث).

وفي كل حال، فقد كانت نبوءة تعاقب راكب الحمار وراكب الجمل معروفة جيـدا في المصادر العربية. وقد كانت معروفة على أنها نصوص دينية. وقد حاولت هذه المـصادر أن تجعل من نبوءة أشعيا عن راكب الجمل إشارة إلى النبي: (هو الذي قال لإيليا وهـي قريـة ببيت المقدس، واسمها أوري شلم، فقال: أبشري أوري شلم، يأتيك الآن راكب الحـمار، يعني عيسى، ويأتيك بعده راكب البعير، يعني محمـداً ﷺ)[1]. بـل إن النـويري يؤكـد أن الإشارة هي إلى النبي من دون أدنى شك: (لأنه راكب الجمـل لا محالـة)[2]. ولـيس هـذا انطلاقا من أن الرسول كان راكب جمل، بل لأن الجمل مرتبط بـالعرب، تاريخيـا. غـير أن هناك نصوص تكفي لدحض ارتبـاط الرسـول بالجمـل مـن حيـث الجـوهر. يقـول ابـن منظور: (كان رسول الله ﷺ يعود المريض، ويتبع الجنازة، ويجيب دعوة الكهول، ويركـب الحمار. وكان يوم خيبر ويوم قريظة والنضير على حمار مخطوم، بحبل من ليف، وتحته إكاف من ليف)[3]. يضيف ابن سعد: (أخبرنا هاشم بن القاسم أخبرنا شعبة عن مسلم الأعور قال سمعت أنس بن مالك يحدث عن النبي ﷺ أنه كـان يعـود المـريض ويـشهد الجنـازة ويركب الحمار ويأتي دعوة المملوك)، وقد رؤي (يوم خيـبر عـلى حمـار خطامـه ليـف)[4]. عليه، فلا مجال لأن يرمز لدعوته ومبعثه بالبعير. لقد ألصق البعير به مـن واقـع أن الجمـل حيوان عربي لا غير: (قال ابن عساكر: إن قيـل لم خـصّ بركـوب الجمـل، وقـد كـان ﷺ يركب الفرس والحمار؟ فالجواب: أن المعنى به أنه من العرب لا مـن غـيرهم، لأن الجمـل مركب للعرب يختص بهم لا ينسب إلى غيرهم من الأمـم). أي أن أرضيـة إثنيـة وليـست

---

(1) المنتظم، ابن الجوزي.

(2) النويري، نهاية الأرب.

(3) ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق.

(4) ابن سعد، الطبقات الكبرى.

دينية ميثولوجية هي التي ربطت الرسول بالجمل. وهذا يعني أنه تم، خطـأ، حـل مـسألة دينية ميثولوجية عن طريق مادة إثنية. وثم حديث نبوي غامض ينسب إلى النبي يقول فيه: (حرمي... ما بين عير وثور)[1]. والعير هو الحمار. وهذا يقرب الرسول إلى عيسى المسيح.



(1) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة.

الفصل الرابع

دهدرين سعد القين

يضرب هذا المثل، حسب الاتجاه السائد، في البطلان والكذب. لكن لدينا قناعة أن هذا الاستخلاص ربما كان غير صحيح. أي أن أصل المثل لم يكن يشير إلى الكذب والباطل، بل إلى شيء آخر.

والمثل معتم وغامض، لفظا ومعنى، حد أن الأصمعي أعلن أننا لا نعرف أصله: (ولا نعرف أصله)[1]. أما الزمخشري فيقول بعد أن يحاول شرح المثل: (وهذا أصح ما يؤدي إليه النظر والاجتهاد في تفسير هذا المثل)[2]. فالأمر عنده أمر تخمين واجتهاد لا أمر تأكيد ويقين.

ولأنه معتم إلى هذا الحد، فقد فسرته المصادر العربية بالواسطة. أي أنها التجأت من أجل تفسيره إلى مثل آخر ظنت أنه على علاقة به. وانتهى الأمر إلى أن تصبح قصة المثل الآخر هي قصة مثل دهدرين ذاتها. أي أن مثلنا هذا استعار، كي يصير له معنى. أما المثل الآخر فهو: (إذا سمعتَ بسُرى القَين فإنه مصبح). وهو، باختصار شديد، يتحدث عن حداد (قين) عمل في اليمن، وكان يكذب قائلا للناس أنه سيسري ليلا مرتحلا فيجدونه صباحا ما زال بينهم. والهدف من كذبه هذا، حسب المصادر العربية، أن يسرع الناس إلى إحضار آلاتهم كي يحدّدها لهم ويشحذها. هذه القصة صارت قصة (دهدرين سعد القين)، أو أنها اشتبكت به بشدة. يقول الزمخشري:

(1) العسكري، جمهرة الأمثال.

(2) الزمخشري، المستقصى.

(وأصله أن {رجلا يدعى} القين يضرب به المثل في الكذب. ثم إن قينا {آخر} ادعى أن اسمه سعد فدعي به زمانا، ثم تبين كذب دعواه، فقيل له ذلك {أي قيل له دهدرين يا سعد القين} أي جمعت باطلين يا سعد القين... يضرب لمن جاء بباطلين)[1].

واضح من كلام الزمخشري أننا نتحدث عن قينين يرتبط أحدهما بالآخر عبر الكذب. لكن اللسان يدمجهما معا، فيصيران شخصا واحدا له مثلان مترابطان:

(سَعدَ القَينَ {هذا} كان من عادته أَن ينزل في الحي فيشيع أَنه غير مقيم، وأَنه في هذه الليلة يسري غير مصبحٍ ليبادر إليه من عنده ما يعمله ويصلحه له، فقالت العرب: إذا سمعت بسرى القَين فإنه مصبح)[2]. وهكذا، فقد أصبح (سعد القين) هو ذاته القين الآخر بطل السرى الكاذب مباشرة! لقد دمج القينان معا، وصار كل واحد منهما يساوي الآخر. وما دام أحدهما كذابا، فلا بد للثاني أن يكون كذلك. أي أن (سعد القين) صار كذابا أيضا. وقد سهل الوصول إلى هذا أن هناك كلمة في اللغة العربية هي (دُهْدُرّ) وتعني: (الباطل)، والباطل نوع ما من الكذب. عليه، فقد اتضح معنى المثل تماما بالنسبة للمفسرين. فدهدرّين هي تثنية لدهدر، أو اسم فعل له. بذا فمعنى المثل هكذا: كلامك باطل يا سعد القين، أو امض في باطلك وكذبك يا سعد القين، أو إنك جمعت باطلين معا يا سعد القين، أو ما شابه ذلك: (هو قين كان ادعى أنَّ اسمه سعد زمانا ثم تبين كذبه، والقين وصف له، فقيل له ذلك أي جمعت كذبا إلى كذب يا سعد الحداد! وقيل إنَّ دهدرين اسم فعل مبني بمعنى بطل كما بني شتان وهيهات، وسعد فاعله، والقين وصف له)[3].

ومن دون أن نغامر بنفي وجود صلة ما بين القين الحداد وسعد القين، فنحن نعتقد بعدم وجود علاقة مباشرة بين المثلين، وأنهما يتحدثان عن أمرين مختلفين تماما. ليس ذلك فحسب، بل نعتقد أنه تم تحريف مثل (دهدرين سعد القين) كي يتوافق مع (سرى القين).

---

(1) الزمخشري، المستقصى.

(2) لسان العرب.

(3) اليوسي، زهر الأكم.

وسوف نتحدث عن هذا بعد قليل. إذ يجب أن نتحدث أولا عن الخلاف على ضبط المثل. فهو يروى بأشكال عديدة، تعكس عدم اليقين في ضبطه:

(قال أبو عمرو: دهدر بن سعد القين. ورواه ابن الأعرابي: دهدر بن سعد، ورواه أبو عبيدة: دهدرين وسعد القين... وبعضهم يرويه: دهدري سعد القين. ورواه أبو عبيد: دهدرين سعد القين. وقال أبو زيد: يقال للرجل يهزأ به: دهدرين وطرطبين)[1]. وينهي العسكري كلامه عن المثل بقصة طريفة ومعبرة جدا جرت في مجلس الحجاج بن يوسف الثقفي: (ودخل قوم من الفرس على الحجاج متظلمين، فقال الحجاج: دهدرين سعد القين، فقالوا: لا نعرف ما يقول الأمير! فقال لترجمانه: فسره لهم، فقال: أمير كفت دتامر وأريد سعد اهنكر فضحك الحجاج، فقال القوم: الآن لم نفهم، وهي كلمة لا معنى لها)[2]!

وبناء على هذه الرواية، وبناء عليها فقط، ربما يكون أراد الحجاج في ما يبدو أن يقول لهم أن ظلامتهم باطلة، لكن شرح المثل لم يجعلهم قادرين على فهمه. ونعتقد أن الحق مع جماعة الفرس هؤلاء، الذين لم يفهموا المثل وظنوه كلمة لا معنى لها، في النهاية. ذلك أن كلامهم يتوافق مع كلام الأصمعي الحجة الذي قال عن المثل: (ولا نعرف أصله).

وهناك من يعتقد، كي تزيد الغرابة، أن المثل فارسي في الأصل: (يقال أَصله أَن سَعْدَ القَيْنَ كان رجلاً من العجم يدور في مخاليف اليمن يعمل لهم، فإِذا كسد عمله قال بالفارسية: دُهْ بَدْرُودْ، كأَنه يودع القرية، أَي أَنا خارج غداً، وإِنما يقول ذلك ليُسْتعمل، فعرّبته العرب وضربوا به المثل في الكذب)[3]! إنها قصة المثل المعروفة ذاتها. لكن الكذاب يصبح فارسيا، وجملة المثل تصبح فارسية مثله! أما الميداني فيزيد:

(هذا مثل قد تكلم فيه كثير من العلماء، فقال بعضهم: الأصل فيه أن العرب تعتقد أن العجم أهل مكر وخديعة، وكان العجم يخالطوهم، وكانوا يتجرون في الدر ولا

(1) العسكري، الجمهرة.
(2) المصدر السابق.
(3) لسان العرب.

يحسنون العربية، فإذا أرادوا أن يعبروا عن العشرة قالوا: ده وعن الاثنين قالوا: دو فوقع إليهم رجل معه خرزات سود وبيض فلبس عليهم {الأمر} وقال: دودرين أي نوعان من الدر، أو ده درين، أي قال عشرة منه بكذا، ففتشوا عنه فوجدوه كاذبا فيما زعم فقالوا: ده درين ثم ضموا إلى هذا اللفظ «سعد القين» لأنهم عرفوه بالكذب حين قالوا: إذا سمعت بسرى القين فإنه مصبح فجمعوا بين هذين اللفظين في العبارة عن الكذب وثنوا قولهم: «درين» لمزاوجة القين فإذا أرادوا أن يعبروا عن الباطل تكلموا بهذا ثم تصرفوا في الكلمة فقالوا: دهدر ودهدن ودهدار وجعلوا كلها أسماء للباطل والكذب)[1].

وينقل العسكري قصة أخرى للمثل: (وقال بعضهم: أصله أن نفراً غزوا، فعمي خبرهم على قومهم، ثم أتاهم رجل كان فيهم، فسألوه عن واحد منهم، فأخبر بسلامتهم، فأرادوا أن يمتحنوا خبره، فقال له رجل من القوم: كيف تركت دهدرين؟ قال: تركته سالماً. قال: وكيف تركت سعد القين؟ قال: تركته معافى غانماً، ولم يكن في القوم من يسمى دهدرين، ولا من يدعى سعد القين، فعرفوا أنه يكذب، وجرت الكلمتان مثلاً في الكذب والباطل)[2].

عليه، فنص المثل ليس ثابتا، وقصته مستعارة، كما أن معناه ليس مؤكدا ولا واضحا، إضافة إلى أن القصص المختلفة عن أصله تشوش أكثر مما تكشف أو توضح.

لكن علينا أن نقول أن الصيغة الأكثر تواردا للمثل هي التي أوردناها في بداية هذا الفصل: (دُهْدُرَّيْنِ سَعْدَ القَيْن). وينقل اللسان عن غيره التفسير الأشهر: (هو تثنية دُهْدُرٍّ وهو الباطل، ومثله الدُّهْدُنُّ في اسم الباطل أَيضاً فجعله عربياً. قال: والحقيقة فيه أَنه اسم {فعل} لبَطَلَ كَسَرعانَ وهَيهاتَ اسم لسَرعَ وَبَعدَ، وسَعد فاعل به والقَين نَعته)[3]. إذن، فكلمة (دهدرين) هي إما تثنية لدهدر أو اسم فعل لبطل، كما هيهات اسم فعل لبعُد. أي أن المعنى: باطل يا سعد القين، أو ما يشبه ذلك.

---

(1) المجمع.

(2) العسكري، الجمهرة.

(3) لسان العرب.

وهذا التفسير نتج عن ربط المثل بمثل (سَرَى القَين) وقصته، كما قلنا سابقا. لذا فهو تفسير باطل في رأينا. أما نحن فنعتقد أن قصة المثل الأصلية تتعلق بالإله (سعد) المعروف. فسعد الذي يتحدث عنه المثل هو هذا الإله ذاته. والمثل جملة كانت تقال له، أو دعاء ديني موجه إليه. وقد روى لنا الكلبي قصة معروفة جدا عن هذا الإله، ربما تكون هي قصة المثل الأصلية. وقد أفلتت لسبب ما من أيدي المفسرين، الذين لم يكونوا قادرين على الربط بينها وبين سعد القين. لم يخطر ببالهم أبدا أن سعد القين هو الإله سعد الذي يعرفون قصته جيدا.

لكن قبل أن نعرض لخبر الكلبي نريد أن نعرض لما نعرفه عن الإله سعد، الذي وإن كان قليلا جدا، فهو كثير إذا قيس ببعض الآلهة التي لا نعرف عنها سوى أسمائها. يقول د. جواد علي: (ذكر «ابن قتيبة» أن سعدا صنم على ساحل البحر بتهامة، تعبده عك ومن يليها، ويقال كانت تعبده هذيل). ويضيف في مكان آخر: (ورد اسم «سعد» في أسماء الأشخاص المركبة المضافة، مثل «عبد سعد»، وهو مما يدل على أن الناس كانوا يتبركون به بتسمية أبنائهم باسمه)[1]. وتؤكد النقوش العربية القديمة وجود سعد هذا. فقد (ورد اسم هذا الصنم في كتابات النبط، فدعي ب «سعدو». كما ورد في كتابات الصفويين، مما يدل على أنه كان بين الأصنام التي تعبد لها أولئك القوم. ويظن انه يرمز إلى كوكب)[2].

لكن المعلومات الأهم عن هذا الإله جاءت أساسا من خبر الكلبي. وهو خبر يربطه بشكل ما بالإبل:

(وكان لمالك وملكان ابني كنانة بساحل جدة وتلك الناحية صنم يقال له سعد، وكان صخرة طويلة. فأقبل رجل منهم بإبل له ليقفها عليه، يتبرك بذلك فيها. فلما أدناها منه، نفرت منه وكان يهراق عليه الدماء، فذهبت في كل وجه وتفرقت عليه. وأسف فتناول حجرا فرماه به، وقال: لا بارك الله فيك إلها، أنفرت علي إبلي؟! ثم خرج في طلبها حتى جمعها وانصرف عنه، وهو يقول:

---

(1) د. جواد علي، المفصل.

(2) المصدر السابق.

أتينـا إلى سـعد ليجمـع شـملنا فـشتتنا سـعد، فـلا نحـن مـن سـعد
وهـل سـعد إلا صـخرة بتنوفـة من الأرض، لا يدعى لغي ولا رشـد)[1]

إذن، فهناك إله يدعى سعد، يتمثل بصخرة طويلة بتنوفة، أي بفلاة ما، تتعبده قبائل محددة، وكان يجاء إليه بالإبل كي (تتبرك) به وكي (يجمع شملها).

وإذ وصلنا إلى الإبل فقد آن أوان نقاش كلمة (دهدرين) في المثل. ونحـن نـشك في أن كلمة دهدرين لم تكن موجودة في صيغة المثل الأصـلية، وأنهـا دخلـت في المثـل نتيجـة تحريف حصل للمثل كي يتوافق (سعد القين) مـع (سرى القـين). أي كـي يكـون سـعد القين كاذبا مثل القين الآخر الكذاب، الذي يدّعي أنه سيسري لكنه لا يسري. يعنـي هـذا أنه كانت هناك كلمة غامضة في المثل الأصلي قريبة في اللفـظ مـن كلمـة دهـدرين، لكنهـا ليست هي. وحين واجه قدماء المفسرين هذه الكلمة ولم يدركوا معناها، ولا معنـى المثـل بناء على ذلك، افترضوا أنها لا بد أن تكون (دهدرين)، كتثنية لدهدر بمعنى الباطل. وقـد أكد لهم هذا وجود كذاب يدعى سعد. عليه، فقد عملوا على تصحيحها ظانين أنه حـصل تحريف لها أبعدها عن أن تكون واضحة. وكي لا نطيل، فـنحن نطـن أننـا أمـام احتمالـين بخصوص الكلمة الأصلية:

الاحتمال الأول: أنها (دُهْدُهَين)، ثم حرفت إلى (دهدرين) حين ربط القين الكـاذب بسعد القين. أي أن المثل كان في الأصل: (دهدهين سعد القين). وكلمة (دهـدهين) عـلى علاقة بالإبل وزجرها وجمعها: (ابن الأعرابي: ده زجر للإبل، يقال لها في زجرهـا: ده ده) (الأزهري، التهذيب). ومن (ده ده) هذه يقـال: (دهـدهتُ الإبـل للـسوق: جمعتهـا)[2]. وهذا يعني أن (دهدهين) اسم لتكرار كلمة ده مرتين: (ده ده)، التي تقال لزجر الإبل.

ولأن دهدهة الإبل، أي زجرها، تتم عادة بتخويفها عبر قذف حجر باتجاهها، فقـد عنى الفعل أيضا قذف الحجارة: (دهـدهتُ الحجـارة ودهـديتها إذا دحرجتهـا فتدهـدهَ الحجر وتدهدى.. وفي حديث الرؤيـا: فيتدهـدى الحجـر فيتبعـه فيأخـذه، أي يتـدحرج.

---

(1) الكلبي، الأصنام.

(2) ابن عباد، المحيط.

والدهدهة: قذفك الحجارة من أعلى إلى أسفل دحرجة)[1]. ويضيف ابن سيدة: (دهدهت الحجر ودهديته: رميت بعضه على بعض)[2]. وهكذا فالمثل في الأصل قد يكون: (دهدهين سعد القين)، أي قل (ده ده) مرتين يا سعد القين، كي تزجر الإبل المتفرقة وتجمعها. أو ازجر الإبل بدهدهتها يا سعد القين. وهذا المعنى يتوافق، في الحق، بقوة مع ما ذكره الكلبي عن راعي بني مالك أو ملكان. فقد جاء بإبله، إلى صنم سعد كي يجمعها له. لكنها نفرت وتفرقت، فتناول حجرا فرماه على الصنم. أي أن ما حصل هو عكس ما افترض الراعي أن يحصل. لذا حمل إلهه المسؤولية قائلا:

أتينا إلى سعد ليجمع شملنا فشتتنا سعد فلا نحن من سعد!

لقد أحضرها على أمل أن يدهدهها إلهه سعد، أي أن يزجرها ويجمعها قائلا لها (ده ده) فخاب أمله، فلعن إلهه. هذا بالطبع إذا صدقنا أن الشعر جزء أصيل من القصة، ونحن لا نصدق أنه جزء أصيل منها. ويثير التساؤل هو تصرف الراعي كما أورده الكلبي: (وأسف {الراعي} فتناول حجرا فرماه به {رمى الإله سعد}، وقال: لا بارك الله فيك إلها! أنفرت علي إبلي؟!).

فهل كان الرجل غاضبا على إلهه حد أن يرميه بحجر، أم أنه عبر رمي الحجر كان يقوم بطقس ديني فقط؟ نحن نظن أنه كان يقوم بطقس ديني، ولم يكن يكفر. إذ هناك احتمال كبير لأن يكون الإله سعد يتبدى كجمل، كما سنرى بعد قليل. عليه، فربما يكون الراعي أراد، حين دهده نحوه بحجر الدهدهة، أي حجر الزجر، إذ يزجره باعتباره الجمل الأول، قائد القطيع، أي الجمل الذي يمثل الإله سعد ذاته فهو حين ينزجر تنزجر الجمال الأخرى بعده وترتدع وتتجمع. أي أن الراعي كان يحذف الحجر على جمل الإله سعد، لا على الإله ذاته. وهو يحذفه لا كفرا بل إيمانا بالإله سعد كقائد للقطيع. وهذا يعني أن طقس قذف الحجر باتجاه تمثال الإله ربما كان جزءا من طقس الحج إلى الإله سعد.

---

(1) لسان العرب.

(2) ابن سيدة، المخصص.

الاحتمال الثاني: أن الكلمة في الأصل هي (دهدهين) أيضا، لكنها تعني: الجمال. بذا يكون معنى المثل: (الجمال يا سعد القين)، أي (جمّع الجمال يا سعد القين) أو (بارك الجمال يا سعد القين)، على تقدير أن دهدهين مفعولا به لفعل مقدر. يؤيد هذا أنه: (إذا كَثرت الإبل: فهي الدَّهْدَهَان. والدَّهْدَاهُ: صغار الإبل، ولا واحد لها. وكذلك الدُّهَيْدِهِيْن)[1]. ويضيف الأزهري هذا القول نقلا عن ابن الأعرابي: (والدهيدهين: صغار الإبل)[2]. ويزيد عن أبي عبيد عن أبي زيد قوله: (إذا كثرت الإبل فهي الدهدهان وأنشد: لنعم ساقي الدهدهان ذي العدد) (التهذيب). إذن، فالدهدهان هي الإبل، أو الإبل الكثيرة. وبذا تكون (دهدهين) هي (دهدهان) في حالة نصب. أي أنها تعني: الجمال. ولعل (دهيدهين) مجرد تضير ل (دهدهين)، سواء عنت صغار الإبل، أو جماعة الإبل القليلة.

ومن المحتمل جدا أن تكون الجمال، صغيرة أم كبيرة، كثيرة أم قليلة، قد أخذت هذا الاسم من فعل الدهدهة. أي أنها سميت دهدهين لأنها تدهده، أي تزجر وتجمع بحجارة الدهدهة. أي أن المعنى هو: المزجورة المجموعة.

والاحتمالان كما نرى يجعلاننا نحن والإله سعد مع الإبل لا مع الكذب والباطل، ولا مع (سرى القين). أي أن الإله سعد على علاقة بالإبل. أي أنه إله فحلي في ما يبدو. إنه مثل سهيل اليماني، الذي يدعى بالفحل: (والعرب تسمي سهيلا الفَحل تشبيها له بفحل الإبل وذلك لاعتزاله عن النجوم وعِظَمه، وقال غيره: وذلك لأَن الفحل إذا قَرَع الإِبل اعتزلها)[3]. ويضيف الزمخشري: (ويقال: أما ترى الفحل كيف يزهر؟؛ يراد سهيل، شبّه في اعتزاله الكواكب بالفحل إذا اعتزل الشّول بعد ضرابه)[4]. أما المرزوقي فيقول: (وهو قليل العلو، قريب المجرى من الأفق، وهو عند المنجمين طرف سكان السفينة، وهو كوكب منير عظيم أحمر منفرد عن الكواكب، وأقرب مجراه من الأفق تراه أبداً يضطرب، ولما يعرض لسهيل من ذلك ولانفراده قال الشاعر:

---

(1) ابن عباد، المحيط.
(2) الأزهري، التهذيب.
(3) لسان العرب.
(4) الزمخشري، أساس البلاغة.

أراقبُ لوحاً مِنْ سهيل كأنَّه إذا ما بدا مِن آخر الليل يطرف
يعارِض عن مجرى النجوم وينتحي كما عارَضَ الشول البعير المؤلف)[1]

عليه، فسهيل فحل يجفر ويزهر، أي يبتعد عن النوق وينفرد عن القطيع في فترة محددة من السنة. وابتعاده أمر خطر إذا طال. فهو قائد القطيع. لذا يجب إعادته وضبطه. فإنه إن ضُبط ضُبط القطيع كله. وضبط الحيوانات عبر ضبط ذكرها أمر معروف: (وكانوا إذا أوردوا البقر فلم تشرب، إما لكدر الماء، أو لقلة العطش، ضربوا الثور ليقتحم الماء، لأن البقر تتْبعه كما تتْبع الشوْل الفحل، وكما تتبع أتن الوحش الحمار)[2]. وكذا الأمر في الجرب أيضا: (ومنها كي السليم من الإبل ليبرأ الجرب منها: كانوا يزعمون أن الإبل إذا أصابها عر وهو الجرب فكووا صحيحاً إلى جانبه ليشم رائحته بريء، وربما زعموا أنه يؤمن معه العدوى، قال النابغة:

وكلفتني ذنب امرئ وتركته كذي العر يكوى غيره وهو راتع)[3]

فكما أن الثور يضرب ليشرب فتتبعه البقر فتشرب، كذلك يمكن قياس هذا على الإبل. فالشول، أي النوق، تتبعه. وحين يرميه الراعي بحجر ويزجره فسوف ينضبط لتتبعه النوق والقطيع كله. عليه، فالراعي الذي حذف حجرا على الإله سعد، كان يحذفه على الجمل الأول، على قائد القطيع، كي يضبطه.

بهذا المعنى، ربما يكون الراعي قد قال (دهدهين سعد القين) بمعنى: أنا أقول لك ده ده مرتين أيها الجمل الذي يمثل الإله سعد، أي أنا أزجرك يا قائد القطيع فانضبط. وهذا يعني أن راعي بني ملكان لم يكن يكفر حين قذف إلهه بحجر، بل كان يقوم بطقس تعبد للإله سعد، الإله الفحل. وإذا صح هذا، يكون الحجاج قد قال للوفد الفارسي: (دهدهين سعد القين)، أي انزجر يا سعد القين، في إشارة إلى أنه ظلم القوم، وأنه يجب أن يزجر.

(1) المرزوقي، الأزمنة والأمكنة.
(2) الجاحظ، الحيوان.
(3) القلقشندي، صبح الأعشى.

بناء عليه، يمكن الاعتقاد بأن الأبيات التي يُدعى أن راعي بني ملكان قالها في هجو إلهه أضيفت إلى قصة المثل لاحقا، وأنها من صنع لغويين بارعين. فهي أبيات قوية وجميلة، لكن روحها إسلامية لا جاهلية. إنها مشبعة بروح الإنكار الإسلامي للآلهة الجاهلية. ولأنها مشبعة بروح الإسلام فقد فهمت قذف الحجر على الإله، أو على جمل الإله على الأصح، على أنه كفر، في حين أن قذف حجر الدهدهة باتجاه الإله يبدو كجزء من طقس الإيمان بالإله سعد ذاته. هذا يعني أن الشاعر كان على معرفة بطقس رمي الحجر، لكنه ظن، عن خطأ أو عن سوء نية، أنه كفر من راعي بني مالك. ولم يكن هذا كفرا من الراعي. فقد كان يقوم بفعل إيمان حين يدهده بالحجر نحو صنم إلهه. ونظن أن هذا يصدق أيضا على أبيات منسوبة إلى الطفيل بن عمر الدوسي الذي يقال أنه أنشدها حين حطم تمثال الإله (ذو الكفين) عند انتصار الإسلام. إذ يقال انه حشا النار في قلب التمثال وأحرقه وهو يقول:

يـــا ذا الكفـــين لـــست مـــن عبادكـــا

ميلادنـــا أقـــدم مـــن ميلادكـــا

إني حـــشوت النـــار في فؤادكـــا

يعترينا إحساس بأن إشعال النار في جوف التمثال، أو حوله، كان في الأصل طقسا من طقوس الإله (ذو الكفين)، ثم تحول في الأبيات الشعرية إلى كفر به وإحراق له.

إذا صح ما نقول، نستطيع أن نفهم معنى صفة (القين) التي تلصق بسعد (سعد لقين). فهو سعد (سعد المجمع) الذي يلم الجمع والشمل. ذلك أن القين هو الإصلاح واللأم: (قان الحديدة قَينا: عملَها وسواها... وقان الإِناء يَقِينه قَينا: أصلحه... وقِنت الشيء أَقِينه قَيْناً: لَمته)[1]. وقال شاعر حجازي:

ولي كبد مجروحة قد بدتْ بها صدوع الهوى، لو أن قيناً يقينها

وكيف يقين القين صدعاً فتشتفي به كبد بثّ الجروح أنينها؟

(1) لسان العرب.

فالشاعر المتألم يتمنى لو أن هناك قينا، أي حدادا، يلأم كبده المتصدعة ويلم شتاتها. ويؤيد هذا ولا ينقضه أن: (كل مانع عند العرب حداد، والحد: المنع)[1]. عليه ربما عنى الاسم (سعد القين): سعد المانع، أي سعد المانع من التفرق، الجامع للشمل. لكن هذا لا يستبعد علاقة سعد بالحديد والحدادين، كما رأت المصادر العربية. أي أن سعد القين هو سعد الحداد: (قال ابن السكيت: قلت لعمارة إن بعض الرواة زعم أن كل عامل بالحديد قين، فقال: كذب، إنما القين الذي يعمل بالحديد ويعمل بالكير، ولا يقال للصائغ قين ولا للنجار قين)[2].

وباختصار، فنحن نعتقد أن من نقل المثل وكتبه في البدء نقله على أنه (دهدهين سعد القين)، بمعنى ازجر يا سعد القين، أو انزجر يا سعد القين. لكن من قرأه مكتوبا صحفه، فقرأ الهاء الثانية راء، فصار المثل (دهدرين سعد القين)، وانتقلنا بذلك من الزجر إلى الباطل. وهكذا سار المثل بنسخته المحرفة المصحفة!

وبناء على هذا، يكون الحجاج حين قال للفرس الذين ذكرناهم سابقا (دهدهين سعد القين)، أي انزجر يا سعد القين في إشارة لعامله الذي شكاه الفرس. أو أنه قالها بمعنى: اهتم برعيتك، وجمعها ولا تؤذها. وهذا يعني أنه انتصف لهم من عامله.

الجمل الأسود

إذا كان سعد، مثله مثل سهيل اليماني، يتمثل بجمل فلا بد أن تكون علاقة ما بينه وبين الجمل الأسود في الحديث النبوي مع وفد طيء:

(خرج نفر من طيء يريدون النبي ﷺ بالمدينة وفوداً، ومعهم زيد الخيل ووزر بن سدوس النبهاني فعقلوا رواحلهم بفناء المسجد ودخلوا فجلسوا قريباً من النبي ﷺ حيث يسمعون صوته، فلما نظر النبي صلي الله عليه وسلّم إليهم، قال: إني خير لكم من العزّى ولاتها ومن الجمل الأسود الذي تعبدون من دون الله)[3].

---

(1) العسكري، الجمهرة.

(2) لسان العرب.

(3) السهيلي، الروض الآنف.

إذن، فطيء ذاتها، القبيلة العربية الكبرى، كانت تعبد جملا أسود. وثم تأكيدات كثيرة على عبادة الجمل. فهناك أحاديث موضوعة تنسب إلى الرسول أنه رأى الله على جمل أسود: (الذين رووا {عن النبي} أن الله عز وجل ينزل عشية عرفة، ويوم النصف من شعبان على جمل أورق، وأنه ينزل في قفص من ذهب)[1]. أما الورقة فهي لون أسود مغبر: (وهو أتم ألوان الإبل عند العرب)[2]. يضيف ابن تيمية عن الجمل الإلهي هذا:

(وقد يقولون من أنواع الكفر ما يروون فيه حديثا مثل حديث يروونه إن الله ينزل عشية عرفة على جمل أورق، يصافح الركبان، ويعانق المشاة وهذا، من أعظم الكذب على الله ورسوله، وقائله من أعظم القائلين على الله غير الحق. ولم يرو هذا الحديث أحد من علماء المسلمين أصلا بل أجمع علماء المسلمين وأهل المعرفة بالحديث على أنه مكذوب على رسول الله)[3]. ويضيف في مكان آخر: (ومما يشبه ذلك حديث الجمل الأورق وأنه ينزل عشية عرفة على جمل أورق فيصافح المشاة ويعانق الركبان وحديث رؤيته لربه في الطواف، أو رؤيته ليلة المعراج بعين رأسه وعليه تاج يلمع، بل وكل حديث فيه رؤيته لربه ليلة المعراج عيانا فإنها كلها أحاديث مكذوبة موضوعة باتفاق أهل المعرفة)[4].

أما أن الحديث موضوع فهذا ما لا شك فيه لدينا. إنه يعكس تقليدا جاهليا لا إسلاميا. ونحن نناقش التقليد الجاهلي، الذي كان يعتقد أن الإله يتمثل بجمل أسود، وأنه كان ينزل في صورة هذا الجمل في وقتين من السنة؛ يوم عرفه ويوم النصف من شعبان.

وهناك إشارات متضاربة حول سواد الجمل وورقته. فإذ كانت الورقة لون طيب للجمال، فإنها شؤم عند ابنة الخُس التي سئلت: (أي الجمال شر؟ فقالت: الأورق)[5]. لكن ابنة الخس واحدة من الإلهات الزرقاوات، أي المتمردات المشؤومات، اللواتي يخضن صراعا مع أزواجهن كالزباء. عليه، فهي ترى الجمل، الذي يمثل الإله الذكر، شؤما. غير

(1) نشوان الحميري، الحور العين.

(2) الكتاني، التشبيهات.

(3) ابن تيمية، درء التعارض.

(4) المصدر السابق.

(5) اليوسي، زهر الأكم.

أن هناك مؤشرات على أن الورقة شؤم عموما: (إنه لأشأم من ورقاء وهي مشؤومة، يعني الناقة، وربما نفرت فذهبت في الأرض)[1]. وثم حديث موضوع ينتهي إلى أسماء بنت أبي بكر يتحدث عن (جمل أحمر) لا أسود:

(وعن محمد بن عبيد الله الرّفاعي، بسنده إلى أسماء، قالت: قال رسول الله ﷺ: «رأيت ربّي يوم عرفة بعرفات على جمل أحمر، عليه إزاران، وهو يقول: قد سمحت، قد قبلت، قد غفرت، إلا المظالم؛ فإذا كانت ليلة المزدلفة لم يصعد إلى السّماء، حتى إذا وقفوا عند المشعر قال: حتى المظالم؛ ثم يصعد إلى السّماء، وينصرف النّاس إلى منى)[2].

والجمل الأحمر غاية المنى عند العرب. فهم يعتبرونه مثالا للخير. يقولون عن شيء مرغوب: هو عندي خير من حمر النعم، أي الإبل الحمر. فهل كان الإله الجاهلي يظهر في شكل جمل أحمر وجمل أسود. وهل يكون الأحمر هو سهيل اليماني، أي سهيل الفيضي، في حين أن الجمل الأسود نقيضه، أي هو الإله في مظهره الشتوي غير الفيضي؟ ربما! لكننا ميالون بقوة إلى أن الجمل عموما هو الإله في صيفه، أي أنه يمثل سهيلا اليماني.

على كل حال، فإذا كان سعد مثيلا لسهيل اليماني، كما نعتقد، أي أنه يمثل أوزيريس في فترته الصيفية الفيضية، فإننا نعتقد أن نظيره الشتوي هو سعيد في المثل المعروف: (أسعد أم سعيد؟)، مع ملاحظة أن سعدا وسعيدا هنا يتظاهران كبشريين.

سعد وسعيد

وحول هذا المثل يقول لنا ابن دريد: (ومن أمثالهم: «أسعد أم سعيد؟». والمثل لضبة بن أد، وكان بعث بابنيه سعد وسعيد يرتادان، فقتل سعيد، فكان {أي ضبة} إذا رأى راكبا قال: «أسعد أم سعيد؟» فذهبت مثلا)[3]. ويضيف البري: (وولد ضبة سعدا، وسعيدا، وباسلا. فأما باسل فهو أبو الديلم. وقتل سعيد ولا عقب له. قال المفضل بن محمد الضبي الراوية: إن ضبة بن أد كان له ابنان: سعد وسعيد، فخرجا في طلب إبل لهما،

---

(1) لسان العرب.

(2) ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق.

(3) ابن دريد، الاشتقاق.

فرجع سعد ولم يرجع سعيد. فكان ضبة كلما رأى شخصا مقبلا قال: «أسعد أم سعيد؟»، فذهبت كلمته هذه مثلا)[1].

هذا هو متن القصة، لكن لها بقية سوف نوردها لاحقا. وكما هو واضح منذ اللحظة الأولى فنحن لسنا أمام خبر عن أب قبلي عربي وأولاده. ذلك أن واحدا من أبنائه، هو باسل، صار أبا لشعب غير عربي هو الديلم في شمال بلاد فارس. وهذا يعني أن الثالوث (سعد، سعيد، باسل) ثالوث كوني ميثولوجي، مثل ثالوث أولاد نوح: (سام، حام، يافث)، الذي يمثل النغمات الكونية الثلاث، أو أفرع الشجرة الكونية الثلاثة. فسام هو الشمال البارد، أي الشتاء، وحام هو الجنوب الحار، أي الصيف، في حين أن يافث هو الاعتدال بينهما. وباسل مثيل يافث. أي أن سعدا وسعيدا مثيلا سام وحام. إنهما فرعا الشجرة الطرفيان. أما باسل فحدها الأوسط. ومن المحتمل جدا أن لباسل علاقة بالأشهر البسل التي حدثتنا عنها المصادر العربية:

(ذكر علماء اللغة، أن «البسل ثمانية أشهر حرم كانت لقوم لهم صيت... وكانوا يحرمون ثمانية أشهر من السنة)[2]. وهكذا فلدينا ثمانية أشهر مرتبطة بباسل، في حين أن الأشهر الأخرى مرتبطة بسعد وسعيد. ونحن نعلم أن الأشهر الحرم أربعة عند غالبية العرب.

وإذا كان سعد وسعيد هما الحدان الطرفيان، فهما شبيها مجاوز الريح ومطعم الطير القتيل. لذا فقد هلك سعيد، الذي يمثل مطعم الطير الذبيح القتيل، ونجا سعد الذي هو مجاوز الريح (ساقي الخمر) الناجي. من أجل هذا قال الحجاج في خطبته الرهيبة: (أنج سعد فقد هلك سعيد). والتصغير في (سعيد) لا يعني صغر العمر، بل قد يعني القيمة، كما نقول في العامية (العيد الصغير والعيد الكبير).

سعد وسعيد، إذن، هما نغمتا الكون الصيفية والشتوية، ووجها الإله في صيفه وشتائه، أو بشكل أدق في فيضه ولا فيضه. أي أنهما ممثلا الماء السفلي والماء العلوي.

---

(1) البري، الجوهرة.

(2) جواد علي، المفصل.

ويدعم أننا بصد الماء السفلي والعلوي أن (سعيد) تعني النهر، أو النهر الصغير، في العربية. السعيد: (النهر الصغير)[1]. ويقول ابن دريد: (والسعيد: نهر أو جدول يسقي أرضا بعينها) (الاشتقاق). يضيف اللسان: (والسعيد النهر الذي يسقي الأَرض بظواهرها إِذا كان مفرداً لها)[2]. وكونه مفردا لأرض محدده يدل على انه جدول أكثر من كونه نهرا كبيرا. وإذا كان السعيد هو النهر الصغير، فإن لنا أن نفترض أن (سعد) هو النهر الكبير الدفاق.

أكثر من ذلك، فنحن نعلم أن هناك ماء تحت جبل أبي قبيس في مكة يدعى (سعد). وأبو قبيس هو الجبل الجنوبي الصيفي الفيضي، في مقابل قعيقعان، أو الجبل الأحمر، اللذين يمثل أحدهما النغمة غير الفيضية: (سَعَدُ:.. ماء يجري في أصل أبي قبيس يغسل فيه القصارون. وسعَدُ ماء من عُمان. وسعد أجمَة مستنقعُ ماء بين مكة ومنًى)[3].

وحول علاقة جذر سعد بالماء الدافق يقول لسان العرب: (وفي حديث سعد: كنا نكري الأرض بما على السواقي وما سعد من الماء فيها فنهانا رسول الله، ﷺ، عن ذلك؛ قوله: ما سعد من الماء أي ما جاء من الماء سيحا لا يحتاج إلى دالية يجيئه الماء سيحا، لأن معنى ما سعد: ما جاء من غير طلب). ويضيف: (أبو عمرو: السواعد مجاري البحر التي تصب إليه الماء، واحدها ساعد). أما نبات القصب الذي ينبت في السبخات وعلى ضفاف مجاري الماء فهو السعد: (الأزهري: السعد نبت له أصل تحت الأرض أسود طيب الريح، والسعادى نبت آخر. وقال الليث: السعادى نبت السعد)[4].

وفي ما يخص سعيد الهالك، فإن جذر سعد العربي يشير إلى الموت:

(وفي الحديث أنه قال: لا إسعاد ولا عفر في الإسلام؛ هو إسعاد النساء في المناحات تقوم المرأة فتقوم معها أخرى من جاراتها إذا أصيبت إحداهن بمصيبة فيمن يعز عليها

(1) لسان العرب.

(2) المصدر السابق.

(3) ياقوت، المعجم.

(4) لسان العرب.

بكت حولا، وأسعدها على ذلك جاراتها وذوات قراباتها فيجتمعن معها في عداد النياحة وأوقاتها ويتابعنها ويساعدنها ما دامت تنوح عليه وتبكيه، فإذا أصيبت صواحباتها بعد ذلك بمصيبة أسعدتهن فنهى النبي ﷺ، عن هذا الإسعاد. وقد ورد حديث آخر: قالت له أم عطية: إن فلانة أسعدتني فأريد أسعدها، فما قال لها النبي ﷺ، شيئا. وفي رواية قال: فاذهبي فأسعديها ثم بايعيني؛ قال الخطابي: أما الإسعاد فخاص في هذا المعنى، وأما المساعدة فعامة في كل معونة)[1]. وهكذا، فكل شيء يدل على أننا مع سعد وسعيد في محيط الماء السماوي والأرضي. أي أننا في عالم أوزيريسي.

طبعا، علينا أن نشير إلى أن لمثل سعد وسعيد تكملة تجعله من الأمثال العنقودية، أي الأمثال التي يتفرع عنها أمثال. فبعد أن اختفى سعيد علم والده أن أحدا قتله فانتقم لمقتله: (إن ضبة بن أد كان له ابنان: سعد وسعيد، فخرجا في طلب ابل لهما، فرجع سعد ولم يرجع سعيد. فكان ضبة كلما رأى شخصا مقبلا قال: «أسعد أم سعيد؟». فذهبت كلمته هذه مثلا. قال: ثم أن ضبة بينما هو يسير، ومعه الحرث بن كعب، في الشهر الحرام إذ أتيا على مكان. فقال الحرث لضبة: أترى هذا الموضع؟ فإني لقيت فيه فتى، وأخذت منه هذا السيف. فإذا هي صفة سعيد ابنه. فقال له أرني السيف أنظر إليه. فناوله، فعرفه ضبة. فقال عندها: «إن الحديث ذو شجون». فذهبت كلمته الثانية مثلا. ثم ضرب به الحرث حتى قتله. قال: فلامه الناس في ذلك، وقالوا: أتقتل في الشهر الحرام! فقال: «سبق السيف العذل». فذهبت هذه الثالثة مثلا)[2].

ولا ننوي أن ندخل في المثلين الأخيرين، لأنهما ليسا موضوعنا، ولأنهما شديدا الغموض، ولأننا لسنا متأكدين تماما بأن لهما علاقة أصيلة بقصة سعد وسعيد.

لكننا ننوي أن نمضي إلى سعد آخر، هو سعد القرقرة، الذي يبدو على علاقة بالإبل أيضا. وسوف نمضي إليه عبر مثل جديد آخر: وابأبي وجوه اليتامى. غير أننا قبل أن

---

(1) لسان العرب.

(2) البري، الجوهرة.

نمضي نود أن نقول كلمة صغيرة بشأن المثل الشعير جدا، والذي ما زال على ألسنة النـاس حتى اليوم: (ما هكذا تورد يا سعد الإبل).

ما هكذا تورد يا سعد الإبل

ورد هذا المثل في بيت شعر يقول:

أوردهـــا ســـعد وســـعد مـــشتمل مـــا هكـــذا تـــورد يـــا ســـعد الإبـــل

لكنه يروى بصيغة أخرى:

أوردهـــا ســـعد وســـعد مـــشتمل يـــا ســـعد مـــا تـــروى بهـــذاك الإبـــل

وسعد هذا المثل هو: (سعد بن زيد مناة أخو مالك الذي يقال فيه {مثل}: إنك آبل من مالك. وذلك أن مالكاً تروج بامرأة وبني بها، فـأورد الإبـل أخـوه سـعد، ولم يحـسن القيام عليها والرفق بها، فقال مالك:

أوردهـــا ســـعد وســـعد مـــشتمل مـــا هكـــذا تـــورد يـــا ســـعد الإبـــل

فضرب مثلا لمن قصر في طلب الأمر)[1].

المثل شائع حتى الآن، كما يعلم الجميع. ويضرب في أيامنا هذه في عدم مواجهة أمـر من بالطريقة السليمة أو المثلى. أي أنه يعني عندنا: ليس بهذه الطريقـة يـتم التـصرف تجـاه الأمور. لكن المصادر العربية الكلاسيكية كانت تبدي خلافا بـشأن هـذا المثـل. فـرغم أن الكل مجمع على أن مشكلة سعد تتمثل في أنه أورد إبلـه (مـشتملا)، فـإن الخـلاف يـدور حول معنى الاشتمال في المثل، الأمر الذي يؤدي إلى اختلاف في تقدير الحال التي يـضرب فيها. أي أن مركز الخلاف في كلمة (مشتمل). فالاشتمال يعطي أحد معنيين رئيسيين هنـا: التأزر، أي ارتداء الإزار- الوزرة، أو الالتفاف بإزار من قطعتين مـن أجـل النـوم. يقـول اللسان: (الشَّملة عند العرب: مئزر من صوف أَو شَعَر يؤتزر بـه، فـإِذا لُفِّـق لِفْقَـين فهـي مِشْملة يَشتمل بها الرجل إِذا نام بالليل). وهكذا فإن كانت الشملة من قطعة واحدة، فهي

(1) النويري، نهاية الأرب.

شملة، أي وزرة ما، ترتدى مثل أي رداء، أما إن كانت من قطعتين، فهي مشملة، أي لباس يلتف به المرء للنوم.

عليه، فمن فهم من المفسرين أن سعدا ائتزر لينام، رأى أن المثل يعني طلب الحاجة من دون جهد. أما من فهم أن ارتداء الإزار لم يكن استعدادا للنوم فقد رأى أن المثل يعني عدم الاستعداد للأمر، ظانا أن الائتزار ليس هو اللباس المناسب لسقي الإبل. وهذا يعني أن الخلاف لغوي تماما. مثلا، يقول البكري أن المثل يضرب في: (إدراك الحاجة بلا تعب ولا مشقة). إذ (أصله أن رجلا أورد إبله ماء لا يصل إليه إلا بالاستقاء، ثم اشتمل ونام وتركها لم يستق لها، فهذا الفعل لا تروى به الإبل حتى يستقى لها)[1]. وهكذا فقد اشتمل الرجل بشملته ونام، مع أنه كان عليه أنه يجهد ليسقي لإبله. أما حسب الخليل، فالمثل يضرب في طلب الحاجة من دون الاستعداد الملائم لها. أي أن الأمر لا يتعلق بعدم الرغبة في بذل الجهد، بل في عدم استخدام الطريقة المناسبة:

أوردها سعد وسعد مشتمل يا سعد لا تروى بهذاك الإبل

أي: أورد إبله الماء وهو مشتمل، أي: باشتمالك لا تروى. لأنك إذا أوردتها فلا بد من أن تتشمر وتحتزم وتأتمر حتى تروى الإبل[2]. وهكذا فالمشكلة تكمن في الاشتمال لا في النوم. إذ الاشتمال لا يتفق مع الحزم والجد في سقي الإبل. وهذا يعني أن الخليل يرى، كما هو الحال مع النويري، أن المثل يضرب: (لمن قصر في طلب الأمر). وبين هذين التيارين انقسم المفسرون.

وكان الإمام علي قد استشهد بهذا المثل في حادثة معينة. فقد سافر رجل (مع أصحاب له فلم يرجع حين رجعوا، فاتهم أهلُه أصحابَه، فرفعوهم إلى {القاضي} شريح فسألهم {أي سأل أهله} البينة على قتله، فارتفعوا إلى علي فأخبروه بقول شريح، قال علي:

أوردها سعد وسعد مشتمل يا سعد لا تروى بهذاك الإبل

(1) البكري، فصل المقال.

(2) الخليل، العين.

ثم قال: إن أهون السقي التشريع. ثم فرق {الإمام علي} بينهم وسألهم، فـاختلفوا، ثم أقروا بقتله... وقوله: إن أهون السقي التشريع وهو مثل أيضا يقول: إن أيسر ما ينبغي أن يفعل بها أن يمكنها من الشريعة أو الحوض ويعـرض عليهـا المـاء دون أن يـستقى لهـا لتشرب. فأراد علي بهذين المثلين أن أهون ما كان ينبغي لـشريح أن يفعـل أن يستقـصى في المسألة والنظر والكشف عن خبر الرجل حتى يعذر في طلبه، ولا يقتصر على طلب البينـة فقط كما اقتصر الذي أورد أبله ثم نام)[1].

إذن، فالإمام علي، حسب ابن سلام، رأى ان المثل يعني عدم القيام بالمهمة بالـشكل المناسب. إذ كان على شريح أن يقـوم بالأسـهل والأصـح، أي أن يقـوم بـأهون الـسقي، فيفرق بين المتهمين ويستجوبهم. لكنه طلب البينة من أهل القتيل، ولم يعمد إلى استجواب المتهمين. أي أنه فعل كما فعل سعد في سقي الإبل، سائرا في الطريق الخطأ.

لكن آخرين فهموا قول الإمام علي معنى معاكس تماما. ينقل ابـن سـلام ذاتـه عـن الأصمعي: (قال الأصمعي: يقال: إن قوله «أوردها سعد وسعد مشتمل» يقول: إنه جـاء بإبله إلى شريعة لا يحتاج فيها إلى استقاء، فجعلت تشرب وهو مـشتمل بكـسائه; وكـذلك قوله: إن أهون السقي التشريع يعني أن يوردها شريعة الماء ولا يحتاج إلى الاستقاء لها)[2]. وهذا يعني أن الأصمعي رأى أن المثل يعنى طلب الحاجة بأهون الـسبل ومـن دون بـذل جهد. أي أن الانقسام ذاته تكرر حتى مع الاستناد إلى حديث الإمام علي.

عليه، فظاهر الأمر يشير إلى أن الخلاف يدور حول شأن دنيـوي، أي حـول طريقـة سقي الجمال. لكن الشك يراودنا حول صحة هذه التفاسير، وحول المدخل اللغوي لفهـم المثل أصلا. إذ هناك من الإشارات ما يجعلنا نعتقد أن القضية كلها تتعلـق بـأمر دينـي، لا بأمر عملي. لكن في البدء، لا بد لنا ان نشير أننا مع هذه المثل أمام ثلاثة أشـخاص. فهنـاك سعد ومالك، ثم هناك زوجة مالك. وهي في روايات أخرى للمثل تدخل كطرف رئيسي. ويخبرنا الزمخشري أن هذه الزوجة بالذات هي من وضعت في فم زوجها، مالك بـن زيـد

(1) ابن سلام، غريب الحديث.

(2) المصدر السابق.

مناة، بيت الشعر الذي يحوي المثل: (وذلك أنه بنى على امرأة واشتغل بالإعراس بها، فأورد أخوه سعد الإبل، وأخل بالرفق بها وحسن القيام بإيرادها فعاب عليه ذلك. وقيل أوردها سعد ومالك في صفرة، فقال سعد:

يظل يوم وردها مزعفرا وهي خناطيل تجوس الخضرا

فقالت له امرأته، وهي النوار بنت جل بن عدي: أجب أخاك، فأرتج عليه، فلقفته هذا البيت)[1]، أي بيت:

أوردها سعد وسعد مشتمل ما هكذا نتورد يا سعد الإبل

وهكذا، فنحن أمام مسرحية بأشخاص ثلاثة؛ رجلين وامرأة. وهذا ما يذكرنا بالثواليث الدينية، التي تتكون من أنثى وذكرين مثل اللات والعزى ومناة، كما رأينا في كتابنا السابق، وكما سنرى في بعض فصول هذا الكتاب أيضا.

لكن ما هو أهم من هذا أن الاشتمال شأن ديني في ما يبدو كما قلنا. إذ ثم حديث يروى عن النبي فيه نهي عن الاشتمال: (في الحديث: ولا تَشْتَمِل اشتمالَ اليَهود)[2]. يضيف د. جواد علي: (ومن أنواع الأكسية: «المشملة»: كساء يشتمل به دون القطيفة. وذكر: المشمل: كساء له خمل متفرق يلتحف به دون القطيفة. وورد في الحديث: «ولا تشتمل اشتمال اليهود»، وهو افتعال من الشملة، وهو كساء يتغطى به ويتلفف فيه، والمنهي عنه هو التجلل بالثوب وإسباله من غير أن يعرف طرفه. وهو «سمله» «Simlah» و «Salmah» عند العبرانيين)[3]. وكما نرى فالحديث النبوي يوحي بأن الاشتمال أمر مذموم دينيا عند المسلمين. ويبدو من خلال المثل الذي نحن بصدده أنه كان كذلك عند الجاهليين، أو عند بعضهم على الأقل. وهو ما يعني أن مشكلة سعد لم تكن في الطريقة التي أورد فيها إبله، بل في ردائه. فقد أورد الإبل (وهو مشتمل). ذلك أنه لا يجوز دينيا سقي الإبل مع الاشتمال. ولعل صيغة المثل الثانية، وهي الأكثر ورودا في المصادر العربية،

(1) الزمخشري، المستقصى.
(2) لسان العرب.
(3) د. جواد علي، المفصل.

صيغة: (يا سعد ما تروى بهذاك الإبل) أن تكون أوضح في التعبير عن هـذا الأمـر. فهـي تقول (ما تروى بهذاك الإبل). فاسم الإشارة يشير إلى الاشتمال في ما يبدو. عليـه، فخطـأ سعد كان في اشتماله. واشتماله خطأ ديني لا خطأ عملي. فقـد كـان عليـه إذا أراد ان يـورد الإبل أن لا يشتمل. فإيراد الإبل للسقي يجب أن يتم بلا اشتمال.

وإذا صح فهو يعيدنا إلى ثيمة التأزير، التي عالجناها في كتابنا السابق. ذلك أن التأزر في ما يبدو يكون للإله في قراره غـير الفيـضي والـشتوي، ولـيس للإلـه في قمتـه الفيـضية الصيفية. أي أن الإزار لا يجب أن يكون لسعد الصيفي، بل لأخيه الشتوي مالك. وحـين فعل عكس المفترض رد أخوه، أو زوجة أخـي عـلى لـسانه، بـالقول: (مـا تـروى بهـذاك الإبل). وكنا في كتابنا السابق قد رأينا كيف أن موسى كان يقول صارخا: إزاري صـخرة، إزاري صخرة، حسب حديث ينسب إلى النبي. يقول الجاحظ:

(قال رسول الله ﷺ: إن موسى كان إذا دخل الماء ليغتسل دخل وعليـه إزاره، فـإذا بلغ الماء منه عورته خلع الإزار فوضعه على صخرة. قال: فقالت بنو إسرائيل: إن موسـى إنما يفعل هذه لأنه آدر، فلما كان ذات يوم جـاء ليغتـسل فتنـاول الإزار فوثبـت الـصخرة تسعى وموسى يقول: إزاري صخرة إزاري صخرة، وهو يضربها بعصاه، فلـما ضرب أثـر ذلك فيها حتى مر على الملإ من بني إسرائيل، فعلموا أنه ليس بآدر)[1].

أما الآدر حسب القاموس المحيط فهو نوع من الفتاق: من ينفتق صفاقه فيقع قـصبه في صفنه، ولا ينفتق إلا من جانبه الأيسر، أو من يصيبه فتق في إحدى خـصيتيه. ويـضيف الجوهري في الصحاح في اللغة: (الأدرة: نفخة في الخصية. يقال: رجل آدر بين الأدرة)[2].

صيحة موسى الميثولوجيـة (إزاري صـخرة، إزاري صـخرة) هـذه صـيحة كاشـفة مدهشة. وهو يظل مرتديا إزاره إلى أن يرتفع الماء إلى عورته. وحين يرتفع الماء يلقـي إزاره على الصخرة. وفي ما يبدو لنا، فإنه حين يبدأ الماء في الانحـسار يعـود إلى ارتـداء الـوزرة. رمي الوزرة على الصخرة إذن قد يكون رمز الكون في طوره الشتوي. فحين يرمي موسـى

---

(1) الجاحظ، البرصان والعرجان.

(2) لسان العرب.

إزاره على الصخرة يكون الكون - أوزيريس في قمة فيضانه، يكون هو آدر أي مفتوقا، أي يندلع داخله كما تندلع المياه، ربما. وحين يرتدي إزاره، أي حين يكون مؤزرا، يكون الانقلاب الشتوي قد حل. من أجل هذا فالهرم الثالث، هرم منقرع، الذي هو أوزيريس في قراره غير الفيضي، يتأزر بإزار من الصخر الغرانيتي الأسواني. ومن أجل دعي في المصادر العربية باسم (الهرم المؤزر)، أي الذي يرتدي إزارا.

وهكذا، فمع سعد وأخيه والشملة - الإزار، نحن مع الكون في حركته الفصلية بين صيف وشتاء. أي أننا مع شؤون دينية لا دنيوية.

وأخيرا، قد يتساءل المرء إن كان لكل ما نحن فيه علاقة بما جاء في سورة النجم في القرآن الكريم: ﴿ وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ ﴿٣٧﴾ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ ﴾ [النجم:37-38]. نعلم بالطبع عن التفسيرات المختلفة للآية الثانية الغامضة. ونعلم ان التفسير السائد هو أنها تعني أنه لا أحد يحمل وزر أحد وذنبه. فكل ذنبه على جنبه، كما في القول العامي. لكن هناك احتمالا ما، من الناحية اللغوية على الأقل، لأن يكون المعنى: (أن لا يرتدي أحد إزار أحد). فلكل وازرة إزارها ووزرها. ولا زيادة على ذلك سوى التذكير بأن والد إبراهيم كان يدعى (آزر)!



الفصل الخامس

لا آتيك معزى الفزر

ويأتي هذا المثل بصيغة: حتى تجتمع معزى الفزر. ويضرب في الاستحالة وعدم الإمكان.

أما الفزر فهو عند الغالبية سعد بن زيد مناة بن تميم. أي أننا بصدد الشخصية ذاتها التي رأيناها في مثل السابق: (ما هكذا تورد يا سعد الإبل). لكن هذا المثل لا يتحدث عن وجود أخ لسعد يدعى مالكا. إنه يتجاهل مالكا تماما.

ويختلف على قصة الفزر هذا. لكن الكل مجمع على أنه كانت له غنم فبددت غضبا، منه أو من ابنه، وجعلت نهبا لمن ينتهب: (وكان سعد كثير المال والولد، فزعموا أنه قال لابنه يوماً هبيرة بن سعد: اسرح في معزاك فارعها، قال: والله لا أرعاها سن الحسل، وهو ولد الضب ولم يوجد دابة قط أطول عمراً منه. وسن كل دابة يسقط إلا سن الحسل. قال: يا صعصعة اسرح في غنمك، قال: لا والله لا أسرح فيها ألوة الفتى هبيرة ابن سعد... فغضب سعد وسكت على ما نفسه، حتى إذا أصبح بالمعزى بسوق عكاظ والناس مجتمعون بها فقال: ألا إن هذي معزاي فلا يحل لرجل أن يدع أن يأخذ منها شاة، ولا يحل لرجل أن يجمع منها شاتين، فانتهبها الناس وتفرقت فيقال: حتى يجتمع معزى الفزر فذهبت مثلاً)[1].

---

(1) الضبي، أمثال.

ويضيف ابن سيدة: (والعرب تقول: «لا آتيك مِعْزَى الفـزر». قـال اللحيـاني: قـال أبو طيبة: إنما تذكر معزى الفزر بالفرقة، فيقال: لا يجتمع ذاك حتى تجتمـع معـزى الفـزر. وقال الفزر: رجل كان له بنون يرعون معزاه، فتواكلوا يوما: أي أبوا أن يـسرحوها. قـال: فساقها فأخرجها، ثم قال: هي النهيبى والنهيبى: أي لا يحل لأحد أن يأخذ منها أكثر مـن واحدة)[1].

ويختلف على معنى (الفِزْر). ويلخص اللسان هذه الاختلافات عـلى الوجـه التـالي: (الفزر، بالكسر: القَطِيع من الغنم. والفزر من الضأن: ما بين العشرة إلى الأَربعين. وقيـل: ما بين الثلاثة إلى العشرين... والفزر: الجدي؛ يقال: لا أَفعله ما نَزَا فزر.. وقولهم في المثل: لا آتيك مِعزى الفِزْر: الفزر لقب لسعد بن زيد مَناةَ بن تميم، وكـان وافى الموسـم بمعـزى فأَنْهَبَها هناك وقال: من أخذ منها واحدة فهي له، ولا يؤخذ منها فزر، وهو الاثنان فـأَكثر. وقال أَبو عبيدة نحو ذلك إلا أَنه قال: الفِزر هو الجدي نفسه، فضربوا به المثل فقـالوا: «لا آتيك معزى الِفزر»، أَي حتى تجتمع تلك، وهي لا تجتمع أَبداً؛ هذا قول الكلبي؛ وقال أَبو الهيثم: لا أَعرفه، وقال الأَزهري: وما رأَيت أَحداً يعرفه)[2]. وهكذا فالفزر هـو: القطيـع من المعزى، أو الاثنان من المعزى، أو هو الجدي.

ومشكلتنا أن القبول بأن الفزر هو الجدي، وأن سعدا هو الفزر، سوف يؤدي إلى ان سعدا جدي. أي أننا نحول سعدا صديقنا من جمّال إلى غنّام. لقد عرفنـا سـعدا كـصاحب إبل، أي كشخصية ميثولوجية مرتبطة بالإبل، وها نحن نفاجأ به أمامنا يرعـى الغـنم! فـما معنى هذا؟ وكيف يمكن لنا أن ندبّر هذا التناقض؟! نظن أننا بخصوص هذا الأمر المعقد أمام احتمالات:

الأول: أن الفزر هو الجدي فعلا. ويؤيد هذا المثـل الـذي يقـول: (لا أَفعلـه مـا نَـزَا فزر). لكن سعدا في هذه الحال ليس هو الفزر، بل نقيضه تماما. فالفزر هو زعـيم المعـزى، أي أنه الجدي قائد القطيع، في حين أن سعدا هو الفحل، قائد قطيع الإبل. بذا يكون سعد

---

(1) المحكم.

(2) لسان العرب.

قد بدد غنم غريمه الفزر لا غنمه هو، وجعلها نهبا لمن ينتهب. وتبديد غنم غريمه ونقيضه الفزر إشارة رمزية إلى نهاية فترة سيطرة هذا الغريم، وقدوم سيطرته هو. أي أن الصراع بين وجهي الكون- الإله يتمثل هنا بصراع بين الغنم والإبل. فالغنم هي الشتاء والإبل هي الصيف. وهذا يعني أن المصادر العربية وهمت فدمجت شخصيتين وحولتهما إلى شخصية واحدة. إذ أن ما لدينا إنما هو شخصيتان رئيسيتان: سعد والفزر. ويدعم هذا الاحتمال أن كلمة فزر تعني، أيضا، الصدع أو الشق: (قال الليث: الفُزُور: الشقوق والصدوع)[1]. وقد علمنا ان الإله في قراره الشتوي يرسّ، أي يدفع، في شق صخرة، أو صدع جبل. بالتالي، يكون سعد قد بدد معزى الفزر- الصدع. فالفزر- الإله يتماهي مع شق الجبل.

إذا صح هذا، تكون المصادر العربية قد اخترعت أغناما لسعد بسبب توهمها أن سعدا هو الفزر. وكي تبرر اقتناء سعد للغنم، فقد رأت أنها واقعة حدثت بعد أن أسن سعد وكبر: (حُدثت أن سعداً لما أسنَّ بعث بنيه في رعاية إبله فأبوا، فبعث ببني مالك ابن زيد مناة فسرقوا إبله، فلما رأى ذلك اتخذ المعزى وقال لابنه هبيرة: ارعَها)[2]. هذا يعني أن سعدا مرتبط بالإبل كما حددنا من قبل. لكنه انتقل من رعي الإبل إلى رعي الغنم نتيجة خطأ أدى إلى تماهيه مع الفزر، نقيضه وغريمه.

الثاني: أن سعدا رعى الغنم بالفعل عندما أسن، بعد أن كان رعى الإبل في شبابه. لكن هذا يعني أنه لعب الدورين معا. لقد لعب دور الجمل- الفحل في زمن شبابه، أي في صيفه الفياض، ثم لعب دور تيس الغنم في شيخوخته، أي في شتائه القار الطويل.

وقد رأينا من قبل أن الإله في مظهريه يتمثل برجلين. لكننا نبصره هنا، إذا صح هذا الاحتمال، يتمثل برجل واحد في شبابه وفي شيخوخته. فقد تحول سعد بعد أن كبر إلى فزر، أي جدي، بعد أن كان جملا. لقد انتقل إلى الوجه الآخر. وهذه هي الطريقة الوحيدة لفهم فقرة ابن دريد: (حُدِّثت أن سعداً لما أسنَّ بعث بنيه في رعاية إبله فأبَوا، فبعث ببني

(1) الأزهري، التهذيب.

(2) ابن دريد، الاشتقاق.

مالك ابن زيد مناة فسرقوا إبله، فلما رأى ذلك اتَّخَذ المِعزَى). وهناك دلائل ما تدعم هذا. إذ نُحدث دوما عن أن سعدا عندما أسن لم يعد قادرا على قيادة جمله: (كان سعد قد كبر حتى لم يكن يطيق ركوب الجمل، إلا أنه يقاد به ولم يملك رأسه، فقال سعد وصعصعة يوماً يقود به جمله: قد لا يقاد بي الجمل أي قد كنت لا يقاد بي الجمل، فذهب مثلاً)[1]. ويروى قوله في المقتبس على الشكل التالي في الغالب: (لقد كنت وما يقاد بي الجمل). يضرب لمن كان ذا قوة وعزم، ثم عجز وفتر، كما يقال لنا. ولكنه أسن ولم يعد قادرا على قيادة جمله. ويروى أنه قال شطر البيت التالي لابنه صعصعة:

كبرت فجنبني الأرانب صعصعا

ويختلف على معنى الأرانب في هذا الشطر. يقول إحسان عباس في هامش تحقيقه لكتاب الأمثال للضبي: (الأرانب: أحقاف من الرمل منحنية، يريد: خذ بي في طريق مستو. وقيل معناه جنبني الأمكنة التي تختبئ فيها الأرانب لأنها إذا نفجت ثار بعيري)[2]. لكنه يقول في هامش فصل المقال في شرح الأمثال: (قال ابن قتيبة: الأرانب أحقاف من الرمل منحنية، يريد خذ بي في طريق مستو، وجنبني الوعث والرمل والصعود، ثم عاد فشرحه شرحاً آخر فقال أي لا تنفح- أي تثور وتثب- يعني الأرانب فينفر بعيري)[3]. أما ابن أبي الحديد فيقول لنا أنه يقال: (للكبير: بدت له الأرنب، وذلك أن من يختل الأرنب ليصيدها يتمايل في مشيته)[4]. وبذا يكون معنى جنبني الأرانب عنده: جنبني تمايل الكبير وتهافت مشيته.

لكن هناك احتمالا أن تكون الأرانب هي الإبل ذاتها. أي ان سعدا يقول: لقد كبرت على ركوب الجمال، فجنبني يا بني ركوبها. وفي صغرنا كانت هناك أحزورة تقول: (جمل عتيق من عهد أبي بكر الصديق، يأكل الشوك، ويشنّك {أي يرفع رأسه} لفوق، فما

(1) الضبي، أمثال.
(2) المصدر السابق.
(3) فصل المقال، البكري.
(4) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة.

هو؟). وكنا نجيب بلا تردد: (الأرنب). الأرنب جمل عتيق! ولعل واقعه انشقاق شفة الأرنب كما هو الحال مع شفة الجمل هو ما قرن بين الاثنين.

عليه، ربما يكون سعد قد ترك رعي الإبل ورعى الغنم حين أسن، أي حين انتهى الصيف، لكنه عاد وبددها حين عاد الصيف وصار لزاما عليه أن يعود جملا، وأن يشلح جلد الكبش. لكننا أقرب إلى أن نرى أن سعدا لم يرع الغنم، وأنه لم يكن الفزر أبدا، بل كان نقيضه ومبدد غنمه.

الثالث: أن الفزر لا تعني الجدي هنا، بل تعني أحد السباع المفترسة. ينقل اللسان عن الجوهري: (الفِزر أبو قبيلة من وهو تميم سعد بن زيد مناة بن تميم. والفَزارة: الأُنثى من النِّمر، والفِزر: ابن النمر. وفي التهذيب: ابن البَبْر والفَزارة أمه والفزرة أخته)[1]. عليه، فالفزر هو الببر الذكر، الذي هو طراز ما من النمور. وفي هذه الحال، ربما يكون سعد هو الفزر فعلا، أي أنه مفترس جداء غريمه ومبددها. أي أن لدينا هنا ثنائيا هو: الفزر- الببر- سعد، وغريمه الذي هو الجدي، أي تيس الغنم.

إسرائيل غنم مبددة أيضا!

ويعطي دعما للاحتمال الثالث الأخير ما جاء في التوراة: (إسرائيل غنم متبددة. قد طردته السباع)[2]. وفي ترجمات كثيرة يتم الحديث عن الأسود خاصة، لا عن السباع بعموم. هذا القول ليس استعارة، بل حديث عن واقعة ميثولوجية. ومشكلتنا أن النصوص الدينية، وعلى الأخص نصوص التوراة، تقرأ دوما على أنها نصوص استعارية- أدبية، مما يؤدي إلى الفشل في فهمها. إسرائيل إبل مبددة. أي أنه يتمثل في غنم مبددة. وقد بددتها السباع، أي فرقتها وشتتتها. وهذا يعني أن غنمه مثل غنم المثل الذي نحن بصدده إذ (تذكر معزى الفزر بالفرقة، فيقال: لا يجتمع ذاك حتى تجتمع معزى الفزر). عليه، فثم غنم وسبع ضار يشتتها في الحالين عند الفزر وعند إسرائيل. وإسرائيل، كما فهمنا من كتابنا السابق، هو أوزيريس- الكون في شتائه. وتبدد غنمه يعني انتهاء سيادته الفصلية.

---

(1) لسان العرب.

(2) إرميا 50: 17.

لقد بددت سباع الصيف غنمه. ونقيضه، كما يفترض، هو يهوذا. إسرائيل شمالي، مرتبط بالشتاء، ويهوذا جنوبي، مرتبط بالصيف. وقد بدد الصيف غنم الشتاء، كما بدد سعد غنم نقيضه. ثم، إذن، بطل مضاد لسعد لا نعرف اسمه بسبب اضطراب رواية الأسطورة. وهذا البطل راعي غنم. وهو يتعرض لهجوم سعد البر، وتتبدد غنمه كما بددت غنم إسرائيل وتفرقت. وعند الحديث عن غريم لسعد، أي عن وجه معاكس له، فلا بد للمرء أن يتذكر مالكا أخاه في قصة مثل (ما هكذا تورد يا سعد الإبل). ذلك أن الغريمين، يتظاهران في كثير من الأحيان كأخوين يتصارعان ويقتتلان.

تيس عزازيل

ولعل طقسا غامضا وغريبا ورد ذكره في التوراة أن يكون على علاقة ما بما نحن فيه. بل ولعله يفسر لنا سبب التبديد الغاضب للأغنام من قبل سعد.

(ومن جماعة إسرائيل يأخذ {هارون} تيسين من المعز لذبيحة خطية وكبشا واحدا لمحرقة. ويقرب هرون ثور الخطية الذي له ويكفّر عن نفسه وعن بيته. ويلقي هرون على التيسين قرعتين قرعة للرب وقرعة لعزازيل. ويقرب هرون التيس الذي خرجت عليه القرعة للرب ويعمله ذبيحة خطيّة. وأما التيس الذي خرجت عليه القرعة لعزازيل فيوقف حيا أمام الرب ليكفّر عنه ليرسله إلى عزازيل إلى البرية)[1]. يضيف السفر: (ويضع هرون يديه على رأس التيس الحي ويقر عليه بكل ذنوب بني إسرائيل وكل سيئاتهم مع خطاياهم ويرسله بيد من يلاقيه إلي البرية ليحمل التيس عليه كل ذنوبهم إلي أرض مقفرة فيطلق التيس في البرية)[2].

يؤخذ، إذن، تيسان (من جماعة إسرائيل!)، إسرائيل ذاته الذي رأينا غنمه تتبدد قبل لحظات. ويقسم التيسان بين الله وعزازيل! وكنا قد علمنا من كتابنا السابق أن عزازيل يمثل النغمة العليا الصيفية للكون، أي إنه مثل سعد ذاته. فعزازيل يدعى بالعربية:

---

(1) لاويون 16: 7-10.

(2) المصدر السابق: 21-22.

الحارث: (وكان اسمه بالسريانية عزازيل، وبالعربية الحارث)[1]. ويضيف الدميري: (كان إبليس من الملائكة من طائفة يقال لهم الجن وكان اسمه بالعبرانية عزازيل وبالعربية الحارث، وكان من خزان الجنة)[2]. والحارث على علاقة بالمكاء الطائر الصيفي الخمري بالعربية، كما تدل هذه القطعة الأسطورية العربية:

(أن الرجل كان يخرج من منزله وامرأته تمخض فيسمي ابنه بأول ما يلقاه من ذلك، نحو: ثعلب وثعلبة، وضب وضبة، وخزز، وضبيعة، وكلب وكليب، وحمار وقرد وخنزير، وجحش، وكذلك أيضا تسمى بأول ما يسنح أو يبرح لها من الطير نحو: غراب وصرد، وما أشبه ذلك.

وأخبرنا السكن بن سعيد، عن العباس بن هاشم، عن المسيب التميمي قال: خرج تميم بن مر وامرأته سلمى بنت كعب تمخض، فإذا هو بواد قد انبثق عليه لم يشعر به، فقال: الليل والسيل! فرجع وقد ولدت غلاما، فقال: لأجعلنه لإلهي، فسماه زيد مناة... ثم خرج وهي تمخض فإذا هو بمكاء يغرد على عوسجة قد يبس نصفها وبقي نصفها، فقال: لئن كنت قد أثريت وأسريت لقد أجحدت وأكديت. فولدت غلاما فسماه الحارث، وهم أقل تميم عددا)[3].

وهكذا، فحين خرج ورأى السيل فسمى ابنه زيد مناة. أي أعطاه اسما مرتبطا بمناة. وهذا يعني أن مناة مرتبط بالأمطار والسيول، أي انه إله ذو نغمة شتوية قارة. لكنه حين خرج خرجة أخرى وجد أمامه طائر المكاء فسمى ابنه (الحارث). وهذا يدل على أنه يمكن وضع علامة مساواة بين المكاء والحارث: الحارث = المكاء. وبما أن الحارث هو عزازيل، فإن عزازيل لا بد أن يكون مثل المكاء ممثلا للنغمة الصيفية العالية.

وإذا كان كل من سعد وعزازيل ممثلين للنغمة الكونية العالية، فلا بد أن نفترض أن علاقة الاثنين بالأغنام نابع من هذا التماثل. وفي هذه الحالة، يمكن لنا أن نفترض أن

---

(1) تفسير القرطبي.

(2) الدميري، حياة الحيوان الكبرى.

(3) ابن دريد، الاشتقاق.

التيس الذي حصل عليه عزازيل من غنم إسرائيل، كان ترضية له. فمن دونه كان سيعمد إلى تبديد غنم إسرائيل كما بدد سعد غنم الفزر. وهذا ما قد يشير إلى أن الفزر بدد الغنم لأنه لم يحصل على تيسه، شبيه تيس عزازيل. فهذا التيس من حقه. وحين لا يحصل على حقه يُذهب غنم الفزر، آو غنم إسرائيل نهبا.

ويجب أن نلحظ أن عزازيل حصل على حصة مساوية لحصة الإله ذاته، لذا فهو نظير الإله ومثيله. إنه في الحقيقة وجهه الآخر. ويتساءل المرء إن كان لقسمة التيسين علاقة بمنع الفزر أحدا من انتهاب معزيين معا. لقد جعل المعزى نهبا، لكنه حرم أن يأخذ أحد اثنين منها. فكل ناهب يقدر أن يأخذ واحدة فقط. وإذا كانت (فزر) تعني اثنين، كما قيل لنا (وقال: من أخذ منها واحدة فهي له، ولا يؤخذ منها فزر، وهو الاثنان فأكثر)، فهل تيسا هارون اللذان اقتسما هما تيسا الفزر؟ أي هل اقتسم التيسان لأنه يمنع على أي كان، أن يأخذ تيسين معا؟ إن هذا المحتمل، رغم إقرارنا بالغموض الشديد للطقس العبري القديم. على كل حال، فالطقس التوراتي ما زال بحاجة إلى جهد لحل ألغازه، كما ان علاقته بالفزر هي الأخرى بحاجة إلى جهد لتأكيدها، وتحديد معناها.

لكن علينا أن ندرك أن بدد غنم إسرائيل لن يدوم إلى الأبد: (وأردّ إسرائيل إلى مسكنه فيرعى كرمل وباشان وفي جبل أفرايم وجلعاد وتشبع نفسه)[1]. إسرائيل سيعود ليرعى في جبل أفرايم، لأنه معزى، أي يتمثل بمعزى. سينتهي بدده وبدد غنمه. وكذا الأمر مع غنم الفزر. فهي ستعود لتجتمع من جديد.

وفكرة الصراع بين الإبل والغنم كتمثيل للصراع بين وجهي الكون تتمثل بقوة في الصراع الميثولوجي الضاري الذي دار بين لقمان بن عاد وبين ابني تقن. فهو يريد أن يبدل غنمه بإبلهما، لكنهما يأبيان. فالإبل هي السعادة لأنها تمثل الإله في فيضه وبعثه، في حين أن الغنم تمثل الإله في قراره الشتوي، أي الإله القتيل الذبيح: (قال لقمان العادي يخدع ابني تقن بغنمه عن إبليهما: اشترياها ابني تقن، إنها المعزى حجل، بأحقيها عجل)[2]. يضيف

(1) إرميا 50: 19-20.

(2) ابن سيدة، المحكم.

الضبي: (كان بين لقمان بن عاد وبين رجلين من عاد يقال لهما عمرو وكعب ابنا تقن مغاورة... وكانا ربي إبل، وكان لقمان رب غنم، فأعجب لقمان الإبل، فأرادهما عنها فأبيا أن يبيعاه، فعمد إلى ألبان غنمه من ضأن ومعزى فجمع لبنا كثيرا ثم أتى تلعة هما بأسفلها، فأسأل ذلك اللبن وفيه زبد كثير وأنافح من أنافح السخل، فلما رأيا ذلك قال: إحدى سحيبات لقمان هي، فلم يلتفتا إلى ذلك ولم يرغبا في ألبان الغنم)، إلخ...[1]. لقد أسال لهما نهرا من لبن الماعز والضأن كي يغريهما فلم يلتفتا إلى ذلك.

ولأن الإله في قراره الشتوي يتبدى، في لحظة ذبحه كما يبدو، في جلد جدي، لذا يفدى جميع الآلهة الذبيحين بتيس من الأروى، أي بتيس من الماعز الجبلي، كما هو الحال مع إسحق وإسماعيل. لا يذبح الإله ذاته، بل يذبح كبش الأروى بديلا عنه. كذلك، فقد كان أدونيس القتيل مرتبطا بجدي. بل إنه كان جديا في الحقيقة. والإله القتيل هو (التراجيديا)، أي المأساة، في حين أن الإله الناجي هو (الكوميديا)، أي الضحكة والتهريج والسعادة. من أجل هذا كان سعد القرقرة مهرجا ضاحكا.

وتعني كلمة تراجيديا اليونانية، في ما يقال لنا: (أغنية الجدي) أو (نشيد الجدي)! لكننا نعتقد أنها في الأصل تعني (ثغاء) الجدي الذبيح. وإذا كانت التراجيديا (أغنية الجدي)، فيجب على الكوميديا، إذن، أن تكون أغنية البعير. إذن، فبين التراجيديا والكوميديا نحن، في الواقع، بين البعير والجدي، بين تقن ولقمان. وهذان يعدلان ساتير Satyre، أي الساطيرون السكير في المصادر العربية- الذي يختلط بساتيرن- زحل- وبان Pan. ومن بان أخذت كلمة Panic بمعنى الذعر، ذلك ان بان ممثل الإله الذبيح. لذا يرى بان بأرجل تيس وفي يده ناي يردد به أغنيته، أغنية الجدي.

أما أغنية الجمل فسوف تأخذنا إلى (سعد القرقرة).



---

(1) الضبي، أمثال العرب.

الفصل السادس

وابأبي وجوه اليتامى

ويروى أيضا: بأبي وجوه اليتامى.

قائل هذا المثل شخص يدعى (سعد القرقرة). وهو يضرب في التحنن على الأهل والأقارب. ولا يمكن فهمه من دون عرض قصته الكاملة:

(زعموا أن النعمان بن المنذر اتخذ مجلسا قريبا من قصره بالحيرة... وكان للنعمان أخ من الرضاعة من أهل هجر، يقال له «سعد القرقرة»، وكان من أضحك الناس وأبطلهم، وكان يضحك النعمان ويعجبه، وسعد {هذا هو} الذي يقول:

ليت شعري متى تخب بي الناقة نحو العذيب فالصيبون
محقبا زكرة وخبز رقاق وحباقا وقطعة من نون

فزعموا أن النعمان قعد في مجلسه ذات يوم ضاحكا، فأتى بحمار وحش، فدعا بفرسه اليحموم فقال: احملوا سعدا على اليحموم وأعطوه مِطردا، وخلّوا عن هذا الحمار حتى يطلبه سعد فيصرعه. فقال سعد: أنى إذن أصرع عن الفرس، وما لي ولهذا؟ قال النعمان: والله لتحملنه، فحمل على اليحموم، ودفع إليه المطرد، وخلّي الحمار، فنظر سعد إلى بعض بنيه قائما في النظارين فقال: بأبي وجوه اليتامى، فأرسلها مثلا، فألقى الرمح وتعلق بمعرفة الفرس، فضحك النعمان، ثم أدرك فأنزل، فقال سعد القرقرة:

نحن بغرس الودي أعلمنا منا بقود الجياد في السلف
يا لهف أمي وكيف أطعنه مستمسكا واليدان في العرف

قـــد كنـــت أدركتـــه فـــأدركني للـــصيد جـــد مـــن معـــشر عنـــف

أي أدركني عرق من آبائي الذين كانوا عنفا للخيل، أي لم يكن له فروسية)[1].
وهكذا فقد رفض سعد القرقرة أن يطرد الحمار، راميا المطرد، معلنا أن سليل قوم زراع لا صيادين. لكن الميداني لا يذكر أن سعدا هذا أخو النعمان ويقول أنه من أهل هجر. كذلك يقول أن سعدا لم يركب اليحموم، فقد أعفاه النعمان من ذلك حين رأى خوفه، كما لم يكن هناك حمار:

(وأصله {أي المثل} أن سعد القرقرة، وهو رجل من أهل هجر، كان النعمان بن المنذر يضحك منه. وكان للنعمان بن المنذر فرس يقال له اليحموم يردى من ركبه، فقال يوما لسعد: اركبه واطلب عليه الوحش، فامتنع سعد، فقهره النعمان على ذلك، فلما ركبه نظر إلى بعض ولده وقال هذا القول فضحك النعمان، وأعفاه من ركوبه فقال سعد:

نحـــن بغـــرس الـــودي أعلمنـــا منـــا بجـــري الجيـــاد في الـــسلف
يـــا لهـــف أمـــي فكيـــف أطعنـــه مستمـــسكا واليـــدان في العـــرف

وقوله «أعلمنا» أراد: أعلم منا، وهى لغة أهل هجر، يقولون: نحن أعلمنا بكذا منا. وأجود هذه الروايات هذه الأخيرة أعني «في السلف» لأن سعدا كان من أهل الحراثة والزراعة، فهو يقول: نحن بغرس الودي في الديار والمشارات أعلم منا بجري الجياد)[2].
وهكذا يتضح أن سعدا من أهل الحراثة والزرع، لا من أهل الصيد والطرد.

هذا هو جوهر القصة.

ولدينا من كتابنا السابق علم لأن (النعمان بن المنذر) مثيل لأدونيس الذي تنسب إليه شقائق النعمان. فشقائق النعمان هي جروح أدونيس:

(وشقائق النعمان: نبت، واحدتها شقيقة، سميت بذلك لحمرتها على التشبيه بشقيقة البَرق... وإنما أُضيف إلى النعمان لأنه حمى أرضاً فكثر فيها ذلك... وقيل: النعمان اسم

(1) المفضل الضبي، الأمثال.
(2) الميداني، المجمع.

الدم وشقائقه قِطَعه فشبهت حمرتها بحمرة الدم، وسميت هذه الزهرةُ شقائق النعمان وغلَب اسم الشقائق عليها)[1]. يضيف ابن خلكان (إن ابن قتيبة ذكر في كتاب «المعارف» أن النعمان بن المنذر، وهو آخر ملوك الحيرة من اللخميين، خرج إلى ظهر الكوفة، وقد اعتمّ نبته من بين أصفر وأحمر وأخضر، وإذا فيه من هذه الشقائق شيء كثير، فقال: ما أحسنها، احموها، فحموها، فسمي شقائق النعمان بذلك، وقال الجوهري في «الصحاح» أنها منسوبة إلى النعمان المذكور، وكذا غيره، والله أعلم)[2].

وهكذا، فالشقائق سميت باسمها نسبة إلى النعمان بن المنذر. إنها في الواقع جراحه كما هو حال أدونيس. عليه، فنحن مع أسطورة دينية. نحن مع إله يدعى النعمان، مثله مثل أدونيس. وأدونيس هو أوزيريس.

ثم نأتي إلى (سعد القرقرة)، الذي هو شقيق النعمان، أو شقيقه الذي من هجر، أو تابعه ومضحكه، أي مهرجه. وما دام للنعمان شقيق أو مهرج، فيجب أن يكون ذا طابع ميثولوجي أي إلهي أيضا. والسؤال هو: هل سعد ظل العمان، أم أنه نقيضه ؟ نحن أميل إلى أن نراه نقيضه. إنه قرينه ونقيضه. أي يمثل شيئا معاكسا لما يمثله النعمان. فإذا كان هو الكوميديا، فإن النعمان هو التراجيديا، وإذا كان النعمان هو الموت فسعد هو الحياة، وإذا كان النعمان هو الصيد، فسعد هو الحرث.

واسم (سعد) يحيلنا إلى الإله سعد الذي تحدثنا عنه مطولا عند التعرض لمثلي (دهدرين سعد القين) و (سعد أم سعيد؟). وكنا توصلنا، بقدر ما من الثقة، إلى أن سعدا هو ممثل النغمة الصيفية الفيضية. وهذا يعني أن سعد القرقرة يجب أن يكون كذلك. وربما لهذا كان اسمه بطرفيه يعني السعادة. فهو من ناحية (سعد) من السعادة، وهو من الناحية الثانية (مقرقر)، أي ضاحك، سعيد، وخليّ النفس. إذ أن القرقرة مثلها مثل الكركرة تماما تعني الإغراق في الضحل: (القَرْقَرة: الضحك إِذا اسْتُغْرِبَ فيه ورُجِّع)[3]، أي الضحك

---

(1) لسان العرب.

(2) ابن خلكان، وفيات الأعيان.

(3) لسان العرب.

العالي المجلجل. وليس غريبا أن يعكس اسم سعد القرقرة طبيعته، فأسماء شخصيات الأساطير تعكس طبيعتها دوما. وإذا كان سعد يضحك النعمان، فقد كان ضحكه لنفسه أولا. أي انه خلي رضي البال، لأنه الناجي، لا الضائع الهالك: (أنج سعد، فقد هلك سعيد).

واسم سعد لا يفصح فقط عن سعادته، بل يشي بعلاقته بالإبل أيضا. أي يؤكد ما توصلنا إليه سابقا حول ارتباط الإله سعد بالإبل. إذ القرقرة صوت البعير: (قَرقَر البعير قَرقَرة: هَدَر، وذلك إذا هدل صوته ورَجَّع)[1]. يضيف الزبيدي: (القرقرة: هدير البعير... وقرقر البعير قرقرة وذلك إذا هدل صوته ورجع) [2].

وهذا يعني أن سعدا جمل ضاحك هادر. وحين نكون مع الضحك والقرقرة فنحن مع سهيل اليماني رمز القطب الجنوبي. أي مع أوزيريس الصيفي الفيضي. فسهيل اليماني، بل وقطبه الجنوبي كله، ، يدفعان للسرور والضحك:

(النظر إلى القطب الجنوبي وإلى سهيل معاً في وقت واحد يزيل المالنخوليا، وذلك بأن ينظر العليل إلى هذا القطب، ويديم النظر إليه ليلة بعد ليلة دواماً كثيراً. وقد جُرِّب فصحَّ، وهذا مما يدل على أن لهذا القطب وهذا الكوكب خاصية في إحداث الطرب والسرور في الناس، ولذلك أن الزنج لما كانوا متقاربين من مدار سهيل كان فيهم الطرب الشديد) [3].

سهيل يزيل المالنخوليا، أي الكآبة الحزينة، ويحدث الطرب الشديد. ولأن سهيلا جنوبي يطلع على ممالك الزنج، فإنه يحدث فيهم الطرب الشديد. لا شيء أوضح من هذا. عليه، فقرقرة سعد وضحكه وطربه نابع من علاقته بسهيل- الفحل. إنه سهيل باسم آخر ليس غير.

---

(1) لسان العرب.

(2) الزبيدي، تاج العروس.

(3) التيفاشي، سرور النفس.

وقد قرأنا البيت الذي يحن فيه سعد إلى ركوب الناقة: ليت شعري متى تخب بي الناقة نحو العذيب فالصيبون. فسعد مرتبط بالناقة لأنه جمل. فوق هذا، فسعد القرقرة كان صاحب زرع، أي فلاحا. يقول في شعره، حسب المصادر العربية:

نحن بغرس الودي أعلمنا منا بقود الجياد في السلف

فهو أعلم بالغرس منه بركون الجياد. ويضيف:

قد كنت أدركته فأدركني للصيد جد من معشر عنف

أي أنه، كما فهمنا أعلاه، أدركه عرق آبائه الذين لم تكن لهم فروسية، فمنعه من أن يتصرف كفارس صياد. من أجل هذا: (ألقى الرمح وتعلق بمعرفة {عرف} الفرس). أي أنه يعلن بوضوح أنه ليس صيادا، بل مزارع مرتبط بالإبل لا بالأفراس. وهذا يشبه قصة هابيل وقابيل (قايين). فقابيل وهابيل أخوان، أحدهما مزارع والآخر صياد. مثلهما مثل النعمان وسعد القرقرة. فقد عرفنا أن سعد القرقرة أخ للنعمان بالرضاعة. والصياد، في الحالين، يقتل المزارع أو يحاول أن يقتله:

(وكان قربان قابيل حزمة من سنبل، لأنه كان صاحب زرع ... وكان قربان هابيل كبشا، لأنه كان صاحب غنم)، فتقبل الله قربان هابيل، ولم يتقبل قربان قابيل، فأقدم قابيل على قتل أخيه.

بين صاحب الزرع وصاحب الغنم يدور الصراع، بين الصياد والمزارع. والصياد-النعمان يريد قتل المزارع سعد القرقرة بحيله جعله يصطاد على ظهر اليحموم. لكن سعدا يكتشف الحيلة، وينجو. أليس هو الذي ينجو دوما: (أنج سعد فقد هلك سعيد)؟!

فارس اليحموم

أما النعمان فقد ركب فرسه اليحموم بكل تأكيد. من أجل هذا فهو قتيل تملؤه جراح شقائق النعمان. دليل ذلك أنه يدعى (فارس اليحموم):

(وكان للنعمان فرس يقال له اليحموم، وقد ذكرته العرب في أشعارها، قال لبيد بن ربيعي:

لـــو كـــان شيء في الحيـــاة مخلـــدا في الـــدهر أدركـــه أبـــو يكـــسوم
والحارثـــان كلاهمـــا ومحـــرق والتبعـــان وفـــارس اليحمـــوم) [1]

على صهوة هذا الفرس الذي (يردي من ركبه) أراد النعمان أن يرفع سعد القرقرة. لكن سعدا قال: (أنى إذن أصرع عن الفرس، وما لي ولهذا؟). لقد فهم الخدعة. النعمان يريد أن يزيحه ويقتله، هكذا كما هو الحال دوما حيث يزيح الأخ أخاه، كرمز لإزاحة فصل لفصل. لكن سعد الضاحك المقرقر الملعون نجا. رمى المطرد (الرمح القصير) وأمسك بعرف الفرس، وقال:

يـــا لهـــف أمـــي فكيـــف أطعنـــه مستمـــسكا واليـــدان في العـــرف؟

ويقال في رواية أخرى أن النعمان تخلى عن إرغام سعد على ركوب الفرس في النهاية. وأيا كان الأمر فقد نجا من موت محقق. إنه الإله الناجي لا القتيل الذبيح.

وكنا في كتابنا السابق قد احترنا بشأن الفرس وما يرمز إليه. فقد بدا لنا أحيانا كرمز شتوي، وأخرى كرمز صيفي، لكنه قد يتضح هنا، وربما بقدر لا بأس من التأكيد، أنه ممثل الإله في طوره غير الفيضي الشتوي. أي انه رمز للموت. وربما لهذا جمع بين الحمار والفرس في قصة سعد القرقرة. فقد أرادوا إركابه على فرس ليطرد الحمار: (فدعا بفرسه اليحموم فقال: احملوا سعدا على اليحموم وأعطوه مطردا وخلوا عن هذا الحمار حتى يطلبه سعد فيصرعه). والجملة قد توحي بصرع الحمار، لكنها قد تشير أيضا إلى صرع سعد. لهذا فقد قال: (أنى إذن أصرع عن الفرس، وما لي ولهذا؟!).

وكلمة (يحموم) تحمل معاني عدة. لكن المعنى الرئيس هو السواد. لذا ترى المصادر العربية أن فرس النعمان سمي باليحموم لأنه أسود اللون: (اليحموم اسم فرس كان للنعمان بن المنذر، سمي يحموما لشدة سواده.. وهو يفعول من الأحم الأسود... واليحموم: الأسود من كل شيء. قال ابن سيده: وتسميته باليحموم تحتمل وجهين: إما

(1) المفضل الضبي، الأمثال.

أن يكون من الحميم الذي هو العرق، وإما أن يكون من السواد كما سميت فرس أخرى حممة)[1].

إذن، فاليحموم هو الأسود، أو أنه من (الحميم) أي العرق. إذ عند هذه النقطة نصل إلى عبادة الخيل، أو عبادة الفرس الأسود، أو عبادة الفرس المتعرق.

عبادة الخيل

وقد وصلتنا أخبار عن عبادة العرب للخيل المتعرّقة. إذ نسب للرسول حديث موضوع حول عرق الخيل:

(وآخرون من الزنادقة والملاحدة كذبوا أحاديث مخالفة لصريح العقل ليهجنوا بها الإسلام ويجعلوها قادحة فيه، مثل حديث عرق الخيل الذي فيه أنه {أي الله} خلق خيلا فأجراها فعرقت فخلق نفسه من ذلك العرق). ويضيف: (مثل حديث عرق الخيل الذي كذبه بعض الناس على أصحاب حماد بن سلمة. وقالوا: إنه كذبه بعض أهل البدع اتهموا بوضعه محمد بن شجاع الثلجي. وقالوا إنه وضعه ورمى به بعض أهل الحديث ليقال عنهم إنهم يروون مثل هذا. وهو الذي يقال في متنه: إنه خلق خيلا فأجراها فعرقت فخلق نفسه من ذلك العرق تعالى الله عن فرية المفترين وإلحاد الملحدين)[2].

نحن مقتنعون تماما أن هذا الحديث موضوع، وانه ينقل تقليدا جاهليا وينسبه إلى الإسلام. لكن لأنه كذلك فهو مهم. أي أنه مهم لأنه ينقل تقليدا دينيا قديما يعبد فيه طراز من الخيل المتعرقة. فالله خلق من عرق هذا الطراز من الخيل. أي وبشكل ما، فإن الله هو هذا الفرس المتعرق. وهو ما يتوافق مع أن اسم فرس النعمان (اليحموم) على علاقة بالعرق أيضا. أي يبدو أننا أمام فرس أسود متعرق.

والعرب تسمي الفرس المتعرق الأسبد: (والعرب تسمي الفرس به {أي تسميه بالأسبد} إذا عرق)[3]. ويؤكد الزبيدي هذا: (والعرب تسمي به {أي بالأسبد} الفرس

---

(1) لسان العرب.

(2) ابن تيمية، درء التعارض.

(3) لسان العرب.

إذا عرق)[1]. وهو ما يأخذنا في ما يبدو إلى جماعة من عبدة الخيل تدعى: (الأسبذيين) مختلف في شأنهم بشدة:

(وقد اختُلف في الأسبذيين من بني تميم لم سُموا بذلك. قال هشام بن محمد بن السائب: هم ولد عبد الله زيد بن عبد الله بن دارم بن مالك بن حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم. قال: وقيل لهم الأسبذيون لأنهم كانوا يعبدون فرساً. قلت أنا: الفرس بالفارسية اسمه أسب زادوا فيه ذالاً تعريباً. وقيل كانوا يسكنون مدينة يقال لها أسبذ بُعمان فنُسبوا إليها، وقال الهيثم بن عدي: إنما قيل لهم الأسبذيون أي الجماع وهم من بني عبد الله بن دارم منهم المنذر بن ساوى صاحب هَجَرَ الذي كاتبه رسول الله ﷺ)[2].

إذن، فهم قوم كانوا يعبدون فرسا، أو أنهم نسبوا إلى مدينة في عمان تدعى (أسبذ)، أو أنهم دعوا بالأسبذيين لأنهم من «الجماع». والاسم (الجماع) مشكلة بحد ذاتها، ولا ننوي الدخول فيها. أما اقتراح ياقوت بأنه مأخوذ من (الإسب) أي الفرس بالفارسية فعربه العرب وزادوا فيه ذالا، فاقتراح غير مقنع. إذ ما من داع لإضافة الذال خاصة وأن جمع الذال مع السين لا يحدث في العربية على حد رأي الأزهري.

ويضيف البلاذري عن الأسبذيين: (قالوا: وكانت أرض البحرين من مملكة الفرس، وكان بها خلق كثير من العرب من عبد القيس وبكر بن وائل وتميم مقيمين في باديتها. وكان على العرب بها من قبل الفرس على عهد رسول الله ﷺ المنذر ابن ساوى أحد بني عبد الله بن زيد بن عبد الله بن دارم بن مالك بن حنظلة وعبد الله بن زيد هذا هو الأسبذي، نسب إلى قرية بهجر يقال لها الأسبذ، ويقال إنه نسب إلى الأسبذيين، وهم قوم كانوا يعبدون الخيل بالبحرين)[3].

وهناك من يعتبر هؤلاء قوما من الفرس سكنوا في البحرين في حصن المشقر: (في حديث ابن عباس جاء رجل من الأَسْبَذِيِّن إلى النبي ﷺ، هم قوم من المجوس لهم ذكر في

(1) الزبيدي، تاج العروس.
(2) ياقوت، معجم البلدان.
(3) البلاذري، فتوح البلدان.

حديث الجِزية قيل كانُوا مَسْلَحَةً لحصن المُشقَّرِ من أرض البحرين الواحد أَسْبِذيّ والجمع الأسابذة)[1].

ويبدو لنا أنه قد حدث خلط بين (الأسبذيين) هؤلاء وبين الحامية العسكرية الفارسية كانت في البحرين. ذلك أن المنطقة العسكرية تدعى إصبهذة بالفارسية. وكان يقوم على رأسه هذه المنطقة إصبهذ، وهو اسم رتبة عسكرية فارسية، كما يقول لنا الطبري: (وكان الثالث اسمه كارد صاحب الجيش الأعظم، واسم مرتبته بالفارسية أسطران سلار؛ وهذه مرتبة فوق مرتبة الإصبهذ تقارب مرتبة الأرجبذ). ويضيف في مكان آخر: (وكان يلي الإصبهذة، وهي الرياسة على الجنود، قبل ملكه رجل وكان إليه إصبهذة البلاد، ففرق كسرى هذه الولاية والمرتبة بين أربعة إصبهذين، منهم لإصبهذ المشرق، وهو خراسان وما والاها، وإصبهذ المغرب، وإصبهذ نيمروز وهي بلاد اليمن، وإصبهذ أذربيجان)[2]. وهكذا فالإصبهذة منطقة عسكرية واسعة على رأسها قائد يدعى إصبهذ. ويبدو أن من تحت إمرة هذا الإصبهذ من الناس، أي من هم داخل ولاية إصبهذيته في البحرين وسواحل الجزيرة، كانوا يدعون بالإصبهذيين، جمع إصبهذ، أو إصبهذة.

ومن المحتمل جدا أن القرب اللفظي الشديد بين (الأسبذيين)، وبين (الإصبهذيين) أدى إلى أن يخلط بينهما، كي يصير عباد الفرس الأسبد، أي الأسبديين، في لحظة ما كأنهم الإصبهذيون. ويبدو أن هذا الخلط أدى ذلك في النهاية إلى استعارة الذال من (إصبهذ) وإعطائها للأسبد، الذي صار الأسبذ بدل الأسبد، وصار عباده الأسبذيين بدل أن يكونوا الأسبديين. وقد ساعد على التشوش أن الفرس بالفارسية (إسب)، كما أخبرنا يقوت. وربما كانت رتبة الإصبهذ بناء على ذلك تعني: الفارس.

عليه، فنحن نعتقد أن الأسبديين، وبالدال لا الذال في الأصل، كانوا من عبدة الفرس الأسود المتعرق، الذي يدعى الأسبد. وهذا يعني أنهم كانوا من عبدة الإله

---

(1) ابن الأثير، النهاية.

(2) تاريخ الطبري.

النعمان، النعمان بن المنذر، أي الإله الذبيح النازف. فالفرس الأسود المتعرق رمزه وحيوانه. من اجل كان يركب فرسا يحموما، أي أسود متعرقا.

وثم علاقة للخيل بالعبادة الأوزيريسية كما يبدو. فداود بن سليمان، الذي يبدو كشخصية أوزيريسية، علاقة بالصافنات الجياد. يقول القرآن الكريم: ﴿ إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ ﴿٣١﴾ فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ﴿٣٢﴾ رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ ﴿٣٣﴾ ﴾ [ص:31-33]. (والعرب تسمي الخيل الخير)[1]، أي أن الآية تقول: رب إني أحببت حب الخيل عن ذكر ربي. ومن أجل هذا سمى الرسول زيد الخيل الطائي باسم زيد الخير.

أما لم كان الفرس متعرقا، فربما يكون الجواب: لأنه يرمز للشتاء. فالعرق هو المطر!

إشارات معاكسة

غير أن هناك إشارات قد تعاكس ما نقول بشأن النعمان. فقصة يوميه المشهورين؛ يوم السعد ويوم النحس، قد تشير إلى أن النعمان هو أوزيريس بنغمتيه معا. أي أنه تركيب من النغمة العالية والسافلة. أي أنه الإله بوجهيه: وكان: (أن النعمان بن المنذر ركب في يوم بؤسه. وكان له يومان يوم بؤس ويوم سعد، لم يلقه في يوم بؤسه أحد إلا قتله وفي يوم سعده أحد إلا حباه وأعطاه)[2]. يضيف الميداني عن قصة شهيرة جدا للنعمان مع رجل طائي أكرم النعمان من دون أن يدرك انه ملك، فطلب منه النعمان أن يأتيه في قصره ليكرمه، فكان حظه أن يأتيه في يوم بؤسه: (ومكث الطائي بعد ذلك زماناً حتى أصابته نكبة وجهد وساءت حاله، فقالت له امرأته: لو أتيت الملك لأحسن إليك. فأقبل حتى انتهى إلى الحيرة فوافق يوم بؤس النعمان فإذا هو واقف في خليه في السلاح، فلما نظر إليه النعمان عرفه وساءه مكانه فوقف الطائي المنزول به. قال: نعم. قال: أفلا جئت في غير

(1) الزبيدي، تاج العروس.

(2) البيهقي، المحاسن والمساوئ.

هذا اليوم. قال: أبيت اللعن، وما كان علمي بهذا اليوم. قال: والله لو سخ لي في هذا اليوم قابوس أبني لم أجد بداً من قتله)[1].

يوما السعد والبؤس هنا ربما يكونان يومي الانقلاب الصيفي والشتوي. يومي الكون في فيضه، وفي قراره غير الفيضي والشتوي. وهذا يعني أن النعمان هنا يمثل الإله في وجهيه، لا في وجه واحد. إنه معا راكب اليحموم، وسعد القرقرة. لكننا لا نعتقد ذلك، فيوم سعد النعمان هو يوم سيطرته الفصلية، ويوم بؤسه هو يوم نهايته الفصلية، أي اليوم الذي يسيطر فيه خصمه ونقيضه. وبهذا المعنى يمكن قبول أن يوم السعد هو يوم النعمان الحقيقي، أي يوم الانقلاب الشتوي، بينما يوم البؤس هو يوم عدوه، أي يوم الانقلاب الفصلي.

أما قصته مع المنخل الشاعر فتشير إلى أن النعمان هو الناجي والقاتل، أي أنه في يوم سعده. والمنخل هذا في ما يبدو لنا واحد من (الضالين)، الذين سنتحدث عنهم في فصل آخر: (شاعر مقل من شعراء الجاهلية. وكان النعمان بن المنذر قد اتهمه بامرأته المتجرّدة. وقيل: بل وجده معها. وقيل: بل سُعِيَ به إليه في أمرها فقتله. وقيل: بل حبسه، ثم غَمَض خبره، فلم تُعلم له حقيقة إلى اليوم. فيقال: إنه دفنه حياً، ويقال: إنه غرقه. والعرب تضرب به المثل كما تضرب بالقارظ العنزي وأشباهه ممن هلك ولم يعلم له خبر. وقال ذو الرمة:

تقارب حتى تطمع التابع الصبا ... وليست بأدنى من إياب المنخّل

وقال النمر بن تولب:

وقولي إذا ما أطلقوا عن بعيرهم ... تلاقونه حتى يئوب المنخل)[2]

فهنا صدى لقصة رجلين يقتتلان على امرأة، كما في قصة فقيد ثقيف، وفي (قصة الأخوين) المصرية، اللتين سنعرض لهما لاحقا. والرجلان يمثلان وجهي الكون. والقتيل

(1) الميداني، المجمع.
(2) أبو الفرج، الأغاني.

الضائع هو في الغالب الوجه الشتوي وغير الفيضي. أي أن النعمان يلعب دور القاتل وليس القتيل، على الأقل في هذه القصة.

الردافة

على كل حال، يمكننا أن نفترض أن (سعد القرقرة) لا يمت للإله سعد بصلة، ولا يمثل النغمة الناجية، وأنه مجرد مهرج عادي. أي أنه كائن بشري وليس إلهيا كالنعمان. لكن المشكلة أن مهنة (المهرج)، التي لعبها سعد، ربما تكون هي ذاتها قد انبثقت من أصل ديني. فلعل المهرج أن يكون أساسا على علاقة بالملوك المؤقتين Mock Kings الذين يتولون الملك يوما واحدا في السنة في وقت الانقلابات الفصلية، حتى يتمكن الملك الفعلي من العودة إلى ملكه بطاقة متجددة. وربما يكون لمن يسمون بالأرداف عند العرب علاقة بهؤلاء الناس. وكانت الردافة وراثة عند العرب. يقول د. جواد علي:

(وذكر أن «ردافة الملوك»: كانت من العرب في بني عتاب بن هرمي بن رياح بن يربوع، فورثها بنوهم كابرا عن كابر حتى قام الإسلام، وهي أن يثنى بصاحبها في الشراب، وإن غاب الملك خلفه في المجلس). ويضيف: (ولا يوجد نظام خاص في «الردافة»، ولكن نظرا لما للردافة من مكانة ومنزلة، جرت العادة ألا تعطى إلا للرجال الذين لهم مكانة عند الناس ولهم عقل وشخصية، وقد تنتقل من الأب إلى الابن، وقد تنحصر في قبيلة واحدة، فإذا أراد الملك نقلها إلى قبيلة أخرى، ولم يأخذ رأي تلك القبيلة في نقلها منها، زعلت القبيلة وثارت إن كانت قوية ووقع الشر بينها وبين الملك، أو بينها وبين القبيلة الأخرى التي نازلتها على الردافة)[1].

وموضوع الردافة عند العرب بحاجة إلى نقاش أوسع، لكن احتمال أن يكون (سعد القرقرة) رديفا للملك النعمان، إذا كان هناك من ملك تاريخي يدعى النعمان، يركب فرسه يوما واحدا فقط، ويأخذ سلطته ليوم واحد فقط، يظل احتمالا قائما. لكن علينا أن نضيف أن الملوك المؤقتين ربما يكونون في الأصل الوجه النقيض للآلهة الملوك. وكل ما جرى وحولهم إلى ملوك مؤقتين ومهرجين هو أنهم صاروا يلعبون هذا الدور ليوم واحد، لا لنصف سنة بكاملها.

---

(1) د. جواد علي، المفصل.

الفصل السابع

حتى يحنَّ الضب في أثر الإبل الصادرة

هذا مثل واضح تماما، ولا خلاف عليه، وليس له قصة.

وهو يضرب في الشيء الممتنع المستحيل. يقال: لا أفعله حتى يحن الضب في أثر الإبل الصادرة. والحنين صوت التشوق. يقال: حنت الناقة في أثر ولدها. وكذلك الحمامة والإنسان. قال الراعي النميري: (حنين النِّيب تطرب للشِّياعِ). والشياع: مزمار الراعي. يقول الميداني: (وهذا ما لا يكون)، أي حنين الضب. إذ (ليس للضب حنين)[1]. كما (أن الضب لا يرد {الماء} أبدا) حتى يصدر[2]. فالعرب تعتقد أن الضب لا يشرب. لذا يقال أيضا: لا يكون كذا حتى يرد الضب، أي حتى يرده للشرب.

إنه إذن مثل بريء جدا. فمن المستحيل للضب أن يحن لأن ليس له حنين أصلا، ومن المستحيل له أن يصدر، لأنه لا يرد الماء أيضا. ثم كيف للضب أن يحن وراء الإبل وليس من علاقة بينه وبينها؟

غير أن علينا، حين يتعلق الأمر بالأمثال المغرقة في القدم، أن لا نصدق حكاية البراءة هذه من حيث المبدأ. فوق هذا، فليس من عادة الأمثال أن تجمع بين الأشياء مصادفة. فهي لا تضع الإبل مع الضباب في حظيرة واحدة هكذا بلا سبب. وهذا يعني أن علينا أن نسأل: لم جمع المثل بين الضب والإبل؟ وما الرابط بينهما؟ ويصير هذا السؤال

---

(1) الميداني، المجمع.

(2) الزبيدي، تاج العروس.

ضرورة حين نعرف أن الضب مسخ، أي أنه في الأصل كائن آخر. هذا ما نفهمه من شعر قاله الحكم بن عمر البهراني:

(وأنشد محمد بن السكن، المعلم النحوي، للحكم بن عمرو البهراني، في ذلك وفي غيره شعراً عجيباً. وقد ذكر فيه ضروباً كلها طريف غريب، وكلها باطل، والأعراب تؤمن بها أجمع. وكان الحكَم هذا أتى بني العنبر بالبادية، على أن العنبر من بَهْراء، فنفوه من البادية إلى الحاضرة، وكان يتفقَّه ويفتي فُتيا الأعراب، وكان مكفوفاً ودهرياً عُدْمُليّاً، وهو الذي يقول:

إن ربي لما يشاء قدير   ما لشيء أراده من مفر

مسخ الضب في الجدالة قِدْماً   وسهيل السماء عمدا بصغر)[1]

الجاحظ يستمتع بأساطير البهراني، ذي النزعة العدمليّة ويرها كلها (طريفة غريبة)، لكنه كرجل عقلاني يرى أن (كلها باطل)، رغم أن (الأعراب تؤمن بها أجمع). ونحن في الحقيقة نبحث هنا عن ما يعتقده الأعراب، لا عن ما يعتقده الجاحظ. يضيف الجاحظ في مكان آخر من الحيوان تعليقا على البيت الأخير، الذي ينسب أيضا لأمية ابن الصلت: (فإنهم يزعمون أن الضب وسهيلاً كانا ماكسين عشارين، فمسخ اللهّ عز وجل أحدهما في الأرض، والآخر في السماء، والجدالة: الأرض، ولذلك يقال: ضربه فجدَّله أي أَلْزقه بالأرض، أي بالجدالة)[2].

ويضيف السيوطي على هذا مؤكدا لنا أن البهراني كان يتحدث عن فكرة شائعة:

(وأخرج من طريق أبي الطفيل عن علي بن أبي طالب كان إذا رأى سهيلا سبه، وقال: إنه كان عشارا باليمن، يبخس بين الناس بالظلم، فمسخه الله شهابا... وأخرج بسند ضعيف عن ابن عمر مرفوعا: إن سهيلا كان عشارا ظلوما، فمسخه الله شهابا...

---

(1) الجاحظ، الحيوان.

(2) المصدر السابق.

وأخرج أبو الشيخ عن الحكم قال: لم يطلع سهيل إلا في الإسلام، وإنه لممسوخ) [1].

ويؤكد السيوطي الأمر ذاته في كتاب آخر: (ابن السني عن {الإمام} علي... كان إذا رأى سهيلا الكوكب قال: لعن الله سهيلا فإنه كان عشارا فمسخ شهابا. وفي رواية للدارقطني عن ابن عمر: لما طلع سهيل قال: هذا سهيل كان عشارا من عشاري اليمن يظلمهم فمسخه الله شهابا فجعله حيث ترون. وفي رواية لابن السني عن ابن عمر أيضا لما طلع سهيل قال: لعن الله سهيلا فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول كان عشارا باليمن يظلمهم ويغصبهم في أموالهم فمسخه الله تعالى شهابا فعلقه حيث ترون) [2].

حسن جدا. حسن ومدهش! فلدينا فيض من الروايات التي تقول أن الضب وسهيلا اليماني كانا ماكسين عشارين، أي جامعي ضرائب. ولأن جامعي الأعشار ظلمة قهارون عادة فقد مسخهما الله معا: سهيل كنجم في السماء، والضب كحيوان على الأرض. هذا يعني أن الضب لم يكن ضبا في الأصل، بل كان مثيلا لسهيل اليماني. ونحن نعرف أن سهيلا اليماني كان ملكا- إلها. فهو أوزيريس في طوره الفيضي. وهذا يعني أن الضب أيضا كان ملكا - إلها.

وبما أن سهيلا والضب كانا معا عشارين، وبما أنهما مسخا معا، فهذا يعني أن الضب صنو سهيل وقرينه. فحين مسخ هو في السماء مسخ الضب على الأرض. وحين نرى قرانا مثل هذا القران بين سهيل والضب، فإنه يدفعنا إلى الافتراض أن الضب ظل سهيل الإله على الأرض. وبلغة أكثر وضوحا: إنه رمزه وحيوانه.

وفي حديث منسوب للنبي- نزعم أنه يعرض تقليدا ميثولوجيا جاهليا- يعدد النبي ثلاثة عشر مسخا، ويكشف أصلها الذي مسخت عنه. ويقع الضب في قائمة المسوخ هذه: (أما الضب فكان أعرابياً يسرق الحاج بمحجنه) [3]. وقد عرضنا في كتابنا السابق (عبادة إيزيس وأوزيريس...) لشخصية ميثولوجية وردت ذكرها في حديث آخر للرسول

---

(1) السيوطي، أسرار الكون.

(2) الدارقطني، الشمائل الشريفة.

(3) المتقي الهندي، كنز العمال.

تدعى (صاحب المحجن)، كانت تفعل الفعل ذاته؛ أي تسرق الحاج بمحجنها: (أدنيت النار مني حتى جعلت أتقيها خشية أن تغشاكم... وحتى رأيت فيها صاحب المحجن الذي كان يسرق الحاج بمحجنه، فإذا علموا به قال: لست أنا أسرقكم إنما تعلق بمحجني متكئا على محجنه في النار يقول: أنا سارق المحجن)[1]. وهذا يدل على أن الضب- الأعرابي يتماهى مع هذه الشخصية. وقد بينا في الكتاب ذاته أن هذه الشخصية أوزيريسية الطابع. فمحجنها هو، في الواقع، صولجان أوزيريس، الذي أعلاه محجن طائر، أي منسره، وأسفله شعبة حية. المحجن يمثل أوزيريس الصيفي الفياض، والحية تمثل أوزيريس اللافيضي. وأوزيريس الفيضي، الجنوبي، هو سهيل اليماني، أي الجنوبي. عليه، فنحن مع سهيل- أوزيريس حين نتحدث عن الضب الذي يسرق بمحجنه.

ويعطينا جذر (ضبب) في اللغة العربية تأكيدا على العلاقة بين الضب وسهيل: (أصل الضبّ: اللُصوق بالأرض)[2]. وهذا ما يؤيد الشعر أعلاه. فقد (مسخ الضب في الجدالة) أي في الأرض، في حين طار سهيل إلى السماء شهابا. يضيف الجوهري، وما يقوله هنا هو الأهم: (ضَبَّ الماء والدم يَضِبُّ بالكسر، ضَبيباً، أي سال). ويزيد: (ومنه يقال: ضبَّت لثَتُهُ دماً، إذا سالت)[3]. ومن هذا الجذر أيضا الضباب، أي الغيم المائي الذي يلف سطح الأرض أحيانا. إذن، فالضب مائي رطب سيال. وما هو سهيل اليماني إن لم يكن مائيا رطبا وجالبا لماء الفيضان؟ وهذا يعني أن سهيلا والضب من طبيعة واحدة.

من أجل هذا نفهم لم تعتقد العرب أن الضب لا يرد الماء. فما حاجته إلى الماء وهو الذي يضب الماء، أي يسيله ويصبّه أصلا؟! إنه مثيل سهيل جالب الماء من أعماق الأرض. عليه، فالاعتقاد أن الضب لا يشرب اعتقاد ميثولوجي بالتأكيد، رغم أن من المحتمل أن الضب يعيش على رطوبة النباتات التي يأكلها، في بيئة الصحراء الفقيرة بالماء.

---

(1) المتقي الهندي، كنز العمال.

(2) الجوهري، الصحاح.

(3) المصدر السابق.

طيب، سهيل والضب على علاقة وطيدة، وهما مائيان رطبان، لكن ما علاقة الإبل بالأمر؟ ولم ربط الضب بالإبل الصادرة؟ الجواب: لأن سهيل اليماني يتمثل بجمل، بفحل من الإبل كما أكدنا في أكثر من مكان في هذا الكتاب. لذا دعي بالفحل. وقد أوردنا في السابق أقوالا واضحة حول ذلك. لكن ليس من الخطأ ترديد بعضها: (والعرب تسمي سهيلا الفَحل، تشبيهاً له بفحل الإبل وذلك لاعتزاله عن النجوم وعِظَمه)[1]. ويضيف الزمخشري: (ويقال: أما ترى الفحل كيف يزهر؟ يراد سهيل، شبّهه في اعتزاله الكواكب بالفحل إذا اعتزل الشّول بعد ضرابه. قال ذو الرمة:

وقد لاح للساري سهيل كأنه ... قريع هجانٍ عارض الشّول جافر)[2]

وقد عرفنا في كتابنا السابق أن الشعرى زوجة سهيل تتمثل هي الأخرى بناقة مثل ناقة صالح.

إذن، فسهيل إنسان - إله لكنه مسخ شهابا، غير أنه فحل من الإبل أيضا. ويفترض في نظيره الأرضي، أي الضب، أن يكون كذلك أيضا. أي أن الضب كان جملا فحلا، ثم مسخ.

عليه، فالمثل: (حتى يحن الضب في أثر الإبل الصادرة) يتحدث عن حالة بدئية أولى. حالة كان فيها الضب جملا. لذا يقال: لا أفعل ذلك حتى يحن الضب في أثر الإبل الصادرة، أي حتى يعود الوضع إلى ما كان عليه قبل أن يمسخ الضب. صحيح أن العودة إليه أمر بعيد الاحتمال جدا، لأن إرادة الله قد نفذت. لكن من يضمن أن لا يغير الله مشيئته، ويعيد المسخ إلى أصله؟ من يضمن أن لا يدور الزمان حتى يعود إلى هيئته الأولى، أي إلى الوقت الذي كان فيه الضب فحلا من الإبل؟!

الضب كان إذن جملا، وكان يرد مع الإبل ويصدر معها. فهو واحد من القطيع. بل كان مثله مثل سهيل رئيسا لهذا القطيع. لذا فليس غريبا أن يحن الضب في إثر قطعان الإبل الصادرة من الماء، أي أن يصدر أصوات الحنين شوقا إلى العودة إلى قطيعه.

---

(1) لسان العرب.

(2) الزمخشري، أساس البلاغة.

وهناك مثل يخص الضب أيضا نعتقد أنه مرتبط بالمثل الذي نحن بصدده، هو: (أعق من ضب). وقد رأت المصادر العربية أنه نابع من أن الضبة تأكل أولادها: (وفي المثل: «أعق من ضب». قال ابن الأعرابي: إنما يريد به الأنثى. وعقوقها أنها تأكل أولادها، عن غير ابن الأعرابي)[1]. ويؤكد الجاحظ هذا الأمر: (ومن أعاجيب الضبة أنها تأكل أولادها، وتجاوز في ذلك خلق الهرة، حتى قالت الأعراب: أعق من ضب)[2]. ويزيد العسكري موضحا: (يريدون {أعق} من ضبة، فأسقطوا الهاء لكثرة الاستعمال. وعقوقها أنها تأكل أولادها، وذلك أنها إذا باضت حرست بيضها وقاتلت كل من أرادها من حية أو ورل، فإذا خرجت أولادها وتحركت ظنتها شيئا يريد بيضها فوثبت عليها فقتلتها، فلا ينجو منها إلا الشريد)[3].

وهكذا فقد عُدل المثل، وأصبح الضب الذكر ضبة أنثى، كي يتوافق مع فكرة أن الضبة تأكل أولادها. نحن نعتقد أن وصف الضب بالعقوق نابع من علاقته بسهيل اليماني، وليس له أي علاقة بالحكاية الغريبة عن أكل الضبة لأولادها. ذلك أن سهيلا عاق. والعقوق هو الانشقاق والاختلاف. ولدينا الكثير الذي من شأنه أن يؤكد أن سهيلا عاق. وثم خبر ينتهي إلى ابن عباس يقول ذلك مباشرة: (وأخرج عن ابن عباس قال في سهيل: «أمرت النجوم بأمر وأمر سهيل بأمر فخالف فخولف به»)[4]. إذن، فقد خالف سهيل الأمر الإلهي منشقا عن النجوم كلها. فوق ذلك، فإن سهيلا يوصف دوما بأنه منفرد، أي منزو ومبتعد عن النجوم: يقول:

(فباتَ عَذوبا للسماء كأنّه سُهَيل إذا ما أفردَتْه الكواكِب

(1) ابن سيدة، المحكم.

(2) الجاحظ، الحيوان.

(3) ابن دريد، الجمهرة.

(4) السيوطي، أسرار الكون.

شبّهه بسُهَيل لأن الكواكب تزول عنه ويبقى منفردا ليس معه شيء منها) [1].

ويضيف المرزوقي: (وإذا توسطتِ الشّعرى العبور السماء ثم نظرتَ على سِمتها قريباً من الأفق رأيت سهيلاً قد توسط مجراهُ أو قريباً، وذلك أرفع ما يكون في السماء. وهو قليل العلو، قريب المجرى من الأفق. وهو عند المنجمين طرف سَكان السفينة. وهو كوكب منير عظيم أحمر منفرد عن الكواكب، وأقرب مجراه من الأفق، تراه أبداً يضطرب. ولما يعرض لسهيل من ذلك ولانفراده قال الشاعر:

أراقبُ لوحاً مِنْ سهيل كأنَه	لذا ما بدا مِن آخر الليل يطرف
يعارِض عن مجرى النجوم وينتحي	كما عارَضَ الشول البعير المؤلف) [2]

وهكذا فسهيل في طرف السَّكان. وهو كوكب منفرد. وهو يعارض عن مجرى النجوم وينتحي. كل هذا يدل على أن سهيلا عاق منشق. وهذا هو الأمر الذي يجعل من الضب عاقا. فهو الصورة الأرضية لسهيل.

كذلك، فإن سهيلا والشعرى مرتبطان بالعقيق. والعقيق يجمعه جذر واحد مع العقوق. لذا يتشاءم بعض الناس بالعقيق. من أجل هذا حاول بعضهم أن يعيد قراءة حديث منسوب للنبي يقول فيه: (تختّموا بالعقيق فإنه مبارك)، أي تحلوا بخواتم العقيق، قائلين إنه تصحيف وأن الأصل هو: (تخيموا بالعقيق)، أي أقيموا خيامكم بوادي العقيق، وهو واد معروف.

طبعا، علينا أن لا نستخف بخرافة أن الضب يوصف بالعقوق لأن الضبة تأكل أولادها. وهناك من يقول أن الضب وليس الضبة هو من يأكل أولاده. فلا بد من وجود مغزى ما أسطوري لهذه الحكاية، وإن كنا لا نعرف هذا المغزى.

لكننا لا نريد أن نمضي أبعد من هذا في موضوع داود. فهذا ليس موضوعنا.



(1) ابن سلام، الأمثال.

(2) المرزوقي، الأزمنة والأمكنة.

الفصل الثامن

هذا حظ جد من المبناة

هذا مثل متفق عليه؛ متفق على نصه، متفق على قصته. ويضرب في براءة الساحة، وفي حزم المرء في تحديد ما له وما عليه. وقصة المثل فيها قدر من الغرابة:

(زعموا أن رجلا من عاد كان لبيبا حازما، يقال له جد، نزل على رجل من عاد وهو مسافر فبات عنده. ووجد عنده أضيافا قد أكثروا من الطعام والشراب قبله، وإنما طرقهم جد طروقا، وبات وهو يريد الدلجة من عندهم بليل، ففرش لهم رب البيت مبناة - والمبناة: النطع - فناموا عنده، فسلح بعض القوم الذين كانوا يشربون، فخاف جد أن يدلج فيظن رب البيت أنه هو فعل، فقطع حظه من النطع الذي نام عليه، ثم دعا رب المنزل حين أراد إن يدلج وقد طواه فقال: هذا حظ جد من المبناة، فأرسلها مثلا)! [1].

وقد شاع ذكر (جد) هذا في الشعر. قال مالك بن نويرة:

ولما أتيتم ما تمنى عدوكم ... عدلت فراشي عنكم ووسادي
وكنت كجد حين قد بسهمه ... حذار اختلاط حظه بسواد

وقال خراش بن شمير المحاربي:

كما احتاز جد حظه من فراشه ... بمبراته في أمره إذ يزاوله

(1) الضبي، أمثال العرب.

هذا هو جوهر القصة ولا زيادة عليها تقريبا. لذا فالمثل من هذه الناحية سهل ومضبوط: جد رجل من قوم عاد، كان في سفر، فبات ليلة عند أناس، وبات معه قوم كانوا قد سبقوه إلى هؤلاء الناس. أكل القوم وشربوا ثم سلحوا، أي أحدثوا في ملابسهم وهم نائمون، فتلوثت المبناة، أي فرشة الجلد التي ناموا عليها، فنهض جد وقطع القسم الذي نام عليه من المبناة بسهمه، وأراه لصاحب المنزل كي يثبت أنه ليس مسؤولا عما جرى قائلا: هذا حظ جد من المبناة. ذلك أنه كان يريد أن يدلج، أن يتابع سفره ليلا، فخاف إن هو لم يطلع صاحب المنزل على الحقيقة أن يتهم بأنه هو الآخر أحدث على النطع كما أحدث القوم. وهكذا برأ ذمته ومضى.

والمثل، كما نرى، من الأمثال التي لها قصة «مسمجة» لا يستحب نقلها، كما اعتاد بعض المفسرين أن يقولوا عن مثل هذه القصص. لكننا نعتقد أن السماجة مجرد غطاء، أو مجرد لعبة تخفي المعنى الأصلي للمثل. فهذا المثل يصوغ أسطورته الدينية على شكل لغز لغوي. لغز يلعب على المعاني المختلفة للكلمات. وإذا لم ندرك اللغز، فسوف يفوتنا المعنى، لنعلق عند المستوى الظاهري للقصة الأسطورية.

وقبل أن نحاول فهم قصة المثل ولعبتها، علينا أن نثير الانتباه إلى أن تعبير (رجل من عاد) وأمثاله من التعبيرات مثل (امرأة من عاد) أو (رجل من ثمود) هي إشارة أولى بدئية إلى أننا أمام أسطورة، لا أمام حدث واقعي. عليه، فحين نرى مثل هذا التعبير يجب أن نفطن إلى أننا ننتقل من الواقع إلى الميثولوجيا.

ثم لنبدأ باسم (جد). فقد أوضحنا في كتابنا السابق (عبادة إيزيس وأوزيريس في مكة) أن هناك إلها معروفا لدى شعوب الجزيرة العربية يحمل هذا الاسم. يخبرنا د. جواد علي أن: (هناك أسماء أصنام لم ترد في كتاب الأصنام. وقد ذكرها الكلبي في بعض مؤلفاته. ومن هذه الأصنام:... ذريح، وباجر، والجد). كذلك (ورد في الأسماء العربية «عبد جد» و«عبد الجد»). وقد ورد اسمه أيضا في تركيب مع أسماء أخرى مثل: جد عوذ. و(جد عوذ هو إله معروف مشهور عند الصفويين... كما ورد «جد ضيف» «جد ضف»). وحفظت لنا (النصوص الثمودية أسماء جملة آلهة... منها الإله ود، وجد هدد، وشمس، وعزيز، ونعر جد). كذلك نعرف (جد عوض. وقد تعبد له الصفويون). إذن، فجد إله شهير جدا.

وقد بينا في الكتاب ذاته، أن هذا الإله هو أوزيريس الفيضي الصيفي. وبينّا أن سفر أشعيا في التوراة ذكر اسم هذا الإله مع إله آخر هو مني: (أما أنتم الذين تركوا الرب ونسوا جبل قدسي ورتبوا للسعد الأكبر {«جد» في الأصل العبري} مائدة وملأوا للسعد الأصغر {«مني» في الأصل العبري} خمرا ممزوجة، فإني أعينكم للسيف وتجثون كلكم للذبح لأني دعوت فلم تجيبوا. تكلمت فلم تسمعوا بل عملتم الشر في عيني وأخرتم ما لم آمر به)[1].

وأوضحنا أن جد ومني هما وجها الإله أوزيريس: الفيضي الصيفي القصير، والشتوي غير الفيضي الطويل، وهما يماثلان اللات ومناة. كما أثرنا الانتباه إلى أن أوزيريس في قمة فيضه، أي في الشهر التاسع، يدعى (جد الخريف). أما الاسم (نعرجد) فافترضنا أنه ركب تركيب تماه وتساو، أي أن نعر= جد. وهذا يعني أنهما اسمان لذات الإله. وتماهي نعر مع جد مهم وكاشف لطبيعة جد. ذلك أن جذر نعر العربي يعني الفيض والسيلان الشديد، الأمر الذي يشير إلى أن جد يحمل نفس الطبيعة، أي أنه سيال فيضي. يقول لسان العرب: نعرَ الجرح بالدم ينعر إذا فار. وجرح نعّار: لا يرقأُ. ونعر العرقُ ينعر نعرا أي فار منه الدم. عليه فلا بد أن يكون جد أيضا إله فيضي نعار. ونحن نعتقد أن (نعر-جد) العربي هذا على علاقة وطيدة بـ(نعر- مر) المصري المصور على وجهي الصلاية المعروفة باسمه (صلاية نعرمر). ونرى أن صلاية نعرمر تصور الإله-الكون في وجهيه، الفيضي، واللافيضي الشتوي. أي أن نعر هو الفيض، في حين أن (مر) هو للافيض.

ويتمثل جد، أي أوزيريس في فيضه، في النقوش المصرية بجذع شجرة، أو بمجموعة من عيدان الأغصان أو عصي القصب تشكل معا جذعا. وهناك دلائل على أن جذع الشجرة يدعى (جد) في العربية. فثم حديث نبوي غامض قد يؤيد أن جذع الشجرة يدعى (جد) في العربية. فقد قال لرجل اختلف مع آخرين حول حظه من ماء السقي:

---

(1) أشعيا، 65: 11-13.

(احبس الماء حتى يبلغ الجد؛ هي المسناة وهو ما رفع حول المزرعة كالجدار. وقيل: هو لغة في الجدار. وروي الجدر، بالضم، جمع جدار. ويروى بالذال.. والجدر: الحواجز التي بين الدبار الممسكة الماء)[1].

وهكذا فالجد هو المسناة، أي السد الصغير الذي يحجز الماء. أو أن الكلمة هي الجدر وليس الجد، والجدر هو الجدار. ونحن نعتقد أن الكلمة هي الجد، وأنها تعني: الجذع وليس السد الصغير، وأن الرسول قال ما معناه: احبس الماء حتى يرتفع فيبلغ جذع الشجرة، أو جذوع الأشجار، ثم أطلقه.

كذلك نعتقد أن كلمة (جدد) التي وردت في القرآن في سورة فاطر هي جمع (جد) بمعنى الجذع: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾﴾ [فاطر:27-28].

والغالبية على أن الجدد في الآية تعني الطرق في الجبل. يقول القرطبي في تفسيره عن الجدد:

(طرائق تخالف لون الجبل). ويضيف الجوهري: (طرائق تخالف لون الجبل)[2]. أما الأزهري فيقول: (الجُدد: الخطط والطُّرق تكون في الجبال، خطط بيض وسود وحمر، كالطرق تكون في الجبال، واحدها: جُدّة)[3].

ونحن نختلف مع كل هذا بشدة، ونرى أن كلمة (جدد) جمع (جد)، وأنها تعني الأغصان السميكة للأشجار أو جذوعها. أي أن الآية تتحدث عن أشجار تنمو في الجبال بجذوع مختلفة الألوان. ونظن أن منطق الآية لا يسمح بالحديث عن (طرائق في الجبال).

---

(1) لسان العرب.

(2) الجوهري، الصحاح.

(3) الأزهري، التهذيب.

ذلك أنها تتحدث عن ما تخرجه قدرة الله بالماء من ثمار وأشجار وأنعام ودواب. أي أنها تتحدث عن الكائنات الحية كما جاء في الآية المعروفة: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء:30].

ويؤيد جذر (جد) هذا الاستخلاص. فهو يعني: القطع. والجد، أي الجذع، هو قطعة من الشجرة.

كما نظن أن ما جاء على لسان الجن في سورة الجن في القرآن يخص هذا الإله بالذات: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ۝١ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا ۝٢ وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا ۝٣﴾ [الجن:1-3]. وقد حارت المصادر العربية أيما حيرة في تفسير جملة (جد ربنا) الغامضة. وإليك المقترحات لتفسير هذه الجملة:

الجد في اللغة: العظمة والجلال. أنس بن مالك والحسن وعكرمة أيضا: غناه، ومنه قيل للحظ جد، ورجل مجدود أي محظوظ. ابن عباس: قدرته. الضحاك: فعله. القرظي والضحاك: آلاؤه ونعمه على خلقه. أبو عبيدة والأخفش ملكه وسلطانه. السدي: أمره. سعيد بن جبير: «وأنه تعالى جد ربنا» أي تعالى ربنا. وقيل: إنهم عنوا بذلك الجد الذي هو أب الأب، ويكون هذا من قول الجن. وقال محمد بن علي بن الحسين وابنه جعفر الصادق والربيع: ليس لله تعالى جد، وإنما قالته الجن للجهالة، فلم يؤاخذوا به. وقراءة عكرمة «جد» بكسر الجيم: على ضد الهزل. ويروى عن ابن السميقع أيضا وأبي الأشهب «جدا ربنا»، وهو الجدوى والمنفعة[1].

وكما نرى فكل مفسر يضرب في اتجاه لغموض الجملة، النابع من أنها تحمل إشارة ميثولوجية لم يفهمها المفسرون. ونحن نرى أن جد هنا تعني جد الذي نتحدث عنه، وأن الجملة يجب أن تقرأ هكذا: (وأنه تعالى جدُّ ربُنا) برفع الباء في ربنا، أو (جدُّ ربِّنا) بكسر الباء في ربنا. وفي الحالة الأولى يكون المعني: (تعالى إلهنا جد). وفي الثانية: (تعالى جد

(1) تفسير القرطبي.

ربنا)، أي ارتفع الجذع الذي يمثله ويرمز له وانتصب. والارتفاع رمز للانبعاث. بناء على هذا يكون هذا القول (من قول الجن) كما قال سعيد بن جبير. أي إن القرآن يقول (تعالى جد، إلهنا) على لسان الجن. فقد كانت الجن ترى أن جد- الجذع، جذع أوزيريس، هو ربها المعبود. وهي لم تحاسب على قولها الكافر هذا لأنها كانت تخلط بين دينها القديم بالدين الإسلامي الجديد.

الجذيل المحكك

أكثر من هذا، نحن نعتقد أن القول العربي الشهير، والذي يروى أن المنذر بن الحباب بن الجموح الأنصاري قاله يوم السقيفة: (أنا جذيلها المحكك)، هو أيضا على علاقة بما نحن فيه. ذلك أن جذر (جذذ) تنويع على (جدد) أو العكس. فهما يعنيان القطع، كما يعنيان جذع الشجرة: (الجذيل تصغير الجذل، وهو أصل الشجرة تقطع أغصانها وتبقى قائمة، فتجيء الجرباء من الإبل فتحتك به، وهو يسمى جذل الحكاك)[1].

ويضيف الميداني: (الجذيل، تصغير الجذل وهو أصل الشجرة. والمحكك، الذي تتحكك به الإبل الجربى وهو عود ينصب في مبارك الإبل تتمرس به الإبل الجربى)[2]. أما الأزهري فيقول عن أبي عبيد شارحا جملة الحباب: (قال أبو عبيد: الجُذَيل تصغير جِذْل، وهو عُود يُنصب للإبل الجَرْبَى لتحتكّ به من الجرب. فأراد أنه يُستشفى برأيه كما تستشفى الجربى بالاحتكاك بذلك العود)[3].

أما ابن منظور فيقول: (والجِذلُ المُحَكَّك: الذي ينصب في العَطَن لتحتك به الإبل الجربى؛ ومنه قول الحباب بن المنذر الأنصاري يوم سقيفة بني ساعدة: أنا جذيلها المحكك وعذيقها المرجب؛ ومعناه أنه مثل نفسه بالجذل، وهو أصل الشجرة، وذلك أن الجربة من الإبل تحتك إلى الجذل فتشتفي به، فعنى أنه يشتفى برأيه كما تشتفي الإبل بهذا الجذل الذي تحتك إليه؛ وقيل: هو عود ينصب للإبل الجربى لتحتك به من الجرب)[4].

---

(1) ابن حمدون، التذكرة الحمدونية.

(2) الميداني، المجمع.

(3) الأزهري، تهذيب اللغة.

(4) لسان العرب.

إذن، فالكل يجمع على أن الجذل، أو الجذيل، هو جذع شجرة أو عود غليظ ينصب في مبرك الإبل كي تحتك به. ونعتقد أن هذا الجذع رمز للإله. إذ أن (جذل) و (جذيل) كلمتان مركبتان من (جذ إيل) أو (جذ إل). وهي تعني: الإله جد أو جذ. وهذا يعني أن (عمود جد)، أي العمود الذي يمثل الإله أوزيريس في فيضه، كان يوضع في مبرك الإبل. ونظن أنه كان يوضع هناك في الأصل ليس كي تحتك به الإبل، بل كي يجمعها ويحميها. فالإله أوزيريس الفيضي، أي سهيل اليماني، يتمثل بفحل، أي بجمل ذكر. لذا دعي سهيل بالفحل. ووجود جذع الإله أوزيريس بين الإبل هو وجود لزعيم الإبل بينها، فهو فحل القطيع وذكره الأول. طبعا لا بد أن الإبل استعملت هذا الجذع كي تحتك به، فصار عمودا للاحتكاك. وهكذا، فحين وقف الحباب الأنصاري، وقال: (فقال أنا جذيلها المحكك) فهو يعني: أنا من يقول الكلمة الفصل لأنني زعيم في الأنصار ورأس لهم.

ولا بد لنا أن نذكر أننا سنتحدث في فصل (أريها السها وتريني القمر) عن رجل يدعى (ابن ألغز) ساويناه بالإله (السها)، أي بالوجود الشمالي الشتوي لأوزيريس. ولهذا الرجل، كما يخبرنا أبو الفرج في الأغاني، ذكر ضخم هائل: (فكان إذا أنعظ احتكت الفصال بأيره). ومن الواضح بالنسبة لنا أن هذا الذكر هو، بشكل ما، عمود جد. فحين ينعظ ابن ألغز، أي يتوقف قضيبه ويصبح مستقيما، تحتك به الجمال. أي أنه الجذيل المحكك. إنها تحتك برمز الإله وتمثاله. وهو ينتصب ويرتفع صيفا، أي في وقت الفيضان، حيث يتدفق ماؤه.

لغز لغوي

بناء على هذا كله، نعتقد أن جد بطل مثلنا (هذا حظ جد من المبناة) هو هذا الإله ذاته، وليس رجلا واقعيا اسمه جد. المثل يتحدث عن هذا الإله. أي أنه جملة دينية تتحدث عن أسطورة هذا الإله. ونود أن نقول أن سر قصة هذا المثل يكمن في اللعب على معاني كلمتي: (سلح) و(مبناة). وهو لعب مقصود ربما، أي انه جعل هكذا للإلغاز، أو أنه نبع من اختلاف معاني جذر (يلح). وهذا اللعب يجعلنا أمام خيارين: البقاء على السطح عبر أخذ المعنى الظاهري، أو النزول للأعماق. فإن أخذنا أقرب المعاني ظللنا عن السطح. أما إذا أخذنا المعاني الأخرى، فسوف نصل إلى المغزى الميثولوجي للحكاية. وهو

المعنى المقصود في كل حال. يعني أننا أمام (لغز) لغوي قد يضللنا أو يقودنا إلى الأسطورة. وعلينا أن نعترف أن المصادر العربية فشلت في حل اللغز اللغوي في هذا المثل، وظلت بذلك عند السطح في ما يخص فهمه. والسبب هو الانقطاع الذي حصل مع الأساطير القديمة بعد الإسلام.

وسوف نبدأ بتوضيح لغز كلمة (سلح) قبل أن نذهب إلى (المبناة). وجذر سلح في العربية يعطي عدة معان؛ أهمها: البراز، ثم ماء المطر. فالبراز، أو البراز السائل على وجه الخصوص، هو الَسلْح. أما ماء المطر فهو السَّلَح. ونظن أن ماء المطر هو المقصود في المثل. يقول الزبيدي: (السلح بالتحريك: ماء السماء في الغدران... يقال: ماء العِد وماء السلح)[1]. ويكرر ابن منظور القول ذاته: (السلح ماء السماء في الغدران وحيثما كان، يقال: ماء العد وماء السلح)[2].

أما ماء العد فهو الماء الجوفي. عليه، فماء السلَح هو ماء المطر الشتوي السماوي العلوي، وماء العد هو ماء العيون، أي الماء الأرضي السفلي. ينقل اللسان عن الأصمعي تفسيره للحديث الذي يقول: (قال الأصمعي الماء العد: الدائم الذي له مادة لا انقطاع لها مثل ماء العين وماء البئر وجمع العد أعداد. وفي الحديث نزلوا أعداد مياه الحديبية أي ذوات المادة كالعيون والآبار). يضيف اللسان: (وقيل العد: ما نبع من الأرض، والكرع ما نزل من السماء)[3]. وهذا ما يؤكده الزبيدي: (قيل: العد: ما نبع من الأرض والكرع: ما نزل من السماء... يقال: أمن العد هذا أم من ماء السماء؟)[4].

إذن، فماء السلح، أو الكرع، هو ماء المطر، أي ماء السماء، وماء العد هو الماء الأرضي، أي ماء الينابيع، أي الماء الأرضي غير السماوي. بناء عليه، فحين يقال سلح القوم فهو تعبير رمزي ملغز، يريد أن يقول: أمطروا، أي أمطرت السماء وحل الشتاء. وتشبيه السلح بالمطر الذي يجلبه بنات نعش معروف. وخذ هذا التعبير: (وأنت يا فاسق

---

(1) الزبيدي، تاج العروس.
(2) لسان العرب.
(3) المصدر السابق.
(4) الزبيدي، تاج العروس.

ستضرب ضربة حتى أرى ضوء بنات نعش في سلحك، ثم قدم فضربت عنقه)[1]. ويا لها من جملة كاشفة: (حتى رأيت ضوء الثريا في سلحه). أي حتى سلح سلحة كبيرة كأن مطر الثريا فيها. عليه، فحين سلح القوم، أي حين حل الشتاء، قطع جد حصته من المبناه وأدلج، أي غادر وسافر. ذلك أن الشتاء والمطر ليس وقته. فوقته، كممثل لأوزيريس الفيضي، هو ماء العد، ماء الفيضان والينابيع، أي الماء الأرضي. وفيضان النيل يحدث في الصيف، بعد ظهور نجمة الشعرى. أي أن وقت جد هو الصيف. عليه، فقد غادر حين حل الشتاء، حين سلح القوم، أي حين نزل المطر. لم يكن بإمكانه أن يبقى ما دام فصله قد انتهى. لقد حل فصل الشتاء النقيض، وفي هذا الفصل يحمل جد قطعته من الجلد ويمضي.

بذا فمركز اللغز يكمن في كلمة سلح. وإذا لم تفطن لهذا فستكون أمام قصة يخرأ الناس فيها في ملابسهم، ويلوثون النطع الذي ينامون عليه.

لكن جد قبل أن يذهب قطع حصته من المبناة، وأخذها لصاحب البيت قائلا: هذا حظ جد من المبناة. والمبناة في العربية هي النطع الجلدي الذي يفرش للنوم. لكنها أيضا هي قبة الأدم، أي خيمة من جلد تصنع على شكل قبة. يقول لسان العرب: (المَبْناة قبة من أَدم). وهناك دلائل على أن معابد الجزيرة العربية كانت في الأصل تقام كقبة من أدم. وينقل لنا ياقوت أن كعبة نجران كانت قبة من أدم: (وذكر هشام بن الكلبي أنها كانت قبة من أدم من ثلاثمائة جلد كان إذا جاءها الخائف أمن أو طالب حاجة قضيت أو مسترفد أرفد وكان لعظمها عندهم يسمونها كعبة نجران، وكانت على نهر بنجران)[2]. قبة الأدم هنا تمثيل أرضي للقبة السماوية. كما أن كثيرا من كهنة الآلهة كانوا يضربون لأنفسهم قبة من أدم، كي يقدموا فيها نبوءاتهم. فهم ممثلو الآلهة، وقبتهم الأرضية تمثيل لقبة الآلهة، أي السماء.

---

(1) البلاذري، الأنساب.

(2) ياقوت الحموي، معجم البلدان.

عليه، فثم في قصة المثل لعب واضح أيضا على كلمة (مبناة). فظاهر القصة يوحي أننا نتحدث عن النطع، وأن جد قطع القسم غير الملوث الذي يخصه من هذا النطع. لكن القصد الفعلي هو الحديث عن القبة السماوية. فقد أوضح جد حظه من القبة السماوية، أي قطع قطعته الخاصة من القبة السماوية. وهذه القطعة هي القطعة الجنوبية، القطعة المرتبطة بالصيف وبرج الجوزاء. أما قطعة الذين سلحوا فهي القطعة الشمالية، أي قطة بنات نعش.

ولا يستبعد المرء أن يكون هذا المثل منتزعا في الأصل البعيد من طقس محدد، يتم عند الانقلاب الشتوي، ويقوم فيه كاهن الإله جد، أي أوزيريس الفيضي، بتحديد حصته من قبة جلد، تمثل القبة السماوية، عبر قطعها بالسكين أو السهم أو غيرهما، قائلا: (هذا حظ جد من المبناة). فلكل واحد من وجهي الإله حصته، ولا يجب أن يخلطا ببعضهما. وحين يحل موعد غيابه جد ربما كان عليه، أو على كاهنه الذي يأخذ اسمه، أن يلف قطعته الخاصة من القبة ويرحل! وهذا يعني أن المثل هو في الأصل قول طقسي يقوله كاهن إلهي مقدس، ثم سار مثلا في ما بعد.



الفصل التاسع

فلم ربض العير، إذن؟

هذا مثل (يضرب للشيء فيه علامة تدل على غير ما يقال لك) (الميداني، المجمع). وقائله عند الغالبية الساحقة هو أفنون التغلبي الشاعر. لكن الميداني يوحي وكأن امرأ القيس هو من قاله: (قال امرؤ القيس لما ألبسه قيصر الثياب المسمومة وخرج من عنده، وتلقاه عير فربض، فتفاءل {= تشاءم} امرؤ القيس، فقيل: لا بأس عليك. قال: فلم ربض العير إذن؟ أي أنا ميت)[1]. أما الآخرون فيقولون أن امرأ القيس استشهد بالمثل ولم يبتدعه:

(تلقى امرأ القيس حين ألبسه قيصر الحلة المسمومة عير فربض، فتطير منه، فقيل له: لا بأس عليك، فقال ذلك. يضرب في شيء تسمعه وأنت ترى ما يدلك على خلافه. وأصله أن صريم بن معشر التغلبي، الملقب بأفنون، أخبره بعض الكهان بأنه يموت بمكان يقال له «ألاهة». فأتى على ذلك ما شاء الله. ثم خرج في ناس من قومه يريدون الشام، فضلوا الطريق، فدلهم رجل فقال لهم: خذوا على مكان كذا وكذا حتى إذا استقبلتكم قارة يقال لها ألاهة فاجعلوها على اليسار فإنكم على الطريق. فلما سمع أفنون بألاهة تذكر قول الكاهن. فلما أتوا ألاهة، نزل القوم ليلا فلم ينزل أفنون عن حماره، فربض الحمار، فلدغته أفعى، فجزع أفنون وقال: الموت والله، فقال له القوم: لا بأس

(1) الميداني، المجمع.

عليك يا صريم، فقال: فلم ربض العير إذا؟! فأرسلها مثلا، ومات)[1]. ويقال أنه أنشد عندما أحس بالموت هذين البيتين:

كفى حزنا أن يرحل الركب غدوة
وأترك في جنب الألهة ثاويا

وهناك من ينسب قصة ما تشبه قصة المثل إلى العاصي بن وائل السهمي، الذي يقال أنه هو من وصف الرسول بأنه أبتر، فردت عليه الآية القرآنية بالقول: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ ۝٣﴾ [الكوثر:3].

(العاصي بن وائل السهمي. قال البلاذري: ركب حمارا له، ويقال بغلة بيضاء، فلما نزل شعبا من تلك الشعاب وهو يريد الطائف ربض به الحمار أو البغلة على شبرقة، فأصابت رجله شوكة منها، فانتفخت حتى صارت كعنق البعير ومات. ويقال إنه لما ربض به حماره أو البغلة لدغ فمات مكانه. قلت: القول الأول رواه البلاذري، والقول الثاني رواه أبو نعيم بسند ضعيف عن ابن عباس)[2].

والمثل يروى في عدة صيغ عندما يتعلق الأمر بالدابة. فأحيانا يقال ركض بدل ربض. ومن الواضح، بالنسبة لنا، أن ركض تصحيف لربض. لكن الاختلاف الأشد في الرواية يأتي عند من يتحدثون عن بعير لا عن عير (حمار)، مثل السهيلي في الروض الآنف، أو البغدادي في خزانة الأدب:

(ذكروا أن أفنونا خرج في ركب، فمروا بربوة تعرف بالألهة. وكان الكاهن قبل ذلك قد حدثه أنه يموت بها، فمر بها في ذلك الركب، فلما أشرفوا عليها وأعلم باسمها كره المرور بها. وأبوا أصحابه إلا أن يمروا بها، وقالوا له: لا ننزل عندها، ولكن نجوزها سعيا. فلما دنا منها بركت به ناقته على حية، فنزل لينظر فنهشته الحية فمات، فقبره هنالك.

(1) الزمخشري، المستقصى.
(2) شمس الدين الشامي، سبل الهدى.

وقيل في حديثه: إنه مر بها ليلا فلم يعرف بها حتى ربض البعير الذي كان عليه وعلم أنه عند الألهة، فجزع، فقيل له : لا بأس عليك فقال: فلم ربض البعير؟!)[1].

وهكذا فالسهيلي يجعل الدابة من الإبل، لكنه يتردد بين الناقة والبعير. أما البغدادي فيجعلها ناقة: (فجعلت ناقته ترتعي عرفجاً، فلدغتها أفعى في مشفرها، فاحتكّت بساقه والحيّة متعلقة بمشفرها، فلدغته في ساقه، فقال لأخ معه: احفر لي قبراً فإنّي ميّت)![2].

والمشكلة أن الفرق بين العير والبعير واسع جدا ميثولوجيا. وبذا سوف يختلف تفسيرنا للمثل كله إذا كان الأمر يتعلق بالبعير لا بالعير. طبعا، هناك احتمال لأن يكون تصحيف قد حصل محولا (العير إلى بعير)، وليس من فرق بينهما سوى الباء. كما يمكن للإشكالات المعروفة حول معنى كلمة (العير) في العربية أن تكون قد قادت إلى تحويل العير إلى بعير. فالعير هو الحمار، أو الحمار الوحشي، لكن العير أيضا قافلة الجمال عند بعض اللغويين: (العير...: العير الجبل، وقد غلب على جبل بالمدينة. والعير السيد والملك)[3]. ويضيف: (العير: الحمار، أيا كان أهليا أو وحشيا، وقد غلب على الوحشي)[4]. لكن يختلف على قافلة العير إن كانت قافلة جمال أو قافلة حمير. يضيف اللسان: (والعير، مؤنثة: القافلة، وقيل: العير الإبل التي تحمل الميرة... وفي التنزيل: «ولما فصلت العير». وروى سلمة عن الفراء... قال: والعير الإبل... وقال أبو الهيثم في قوله: ولما فصلت العير كانت حمرا، قال: وقول من قال العير الإبل خاصة باطل. العير: كل ما امتير عليه من الإبل والحمير والبغال، فهو عير... وحكى الأزهري عن ابن الأعرابي قال: العير من الإبل ما كان عليه حمله أو لم يكن. وفي حديث عثمان: أنه كان يشتري العير حكرة، ثم يقول: من يربحني عقلها؟ العير: الإبل بأحمالها، فعل من عار يعير إذا سار، وقيل: هي قافلة الحمير)[5].

---

(1) السهيلي، الروض الآنف.
(2) البغدادي، الخزانة.
(3) لسان العرب.
(4) المصدر السابق.
(5) المصدر السابق.

وهكذا فالعير، كمجموعة، كقافلة، قد تكون إبلا أو حميرا. وهذا التشابك هو، ربما، ما سهل الانزلاق من العير إلى البعير في قصة أفنون. أي أن الأصل يتحدث عن العير- الحمار. لكننا لا نستطيع الركون تماما إلى فرض التصحيف. لذا سنحاول أن نستقرئ معنى أن يكون أفنون ركب بعيرا أو ركب حمارا. فربما كان علينا أن نجمع التقليدين معا كي تتضح الصورة.

أما بخصوص العير- الحمار، وانطلاقا مما أسسنا في كتابنا السابق، فقد بتنا نعرف أن الحمار رمز للإله في طوره الشتوي الساكن القار الميت. ففي هذا الطور يسود الحمار، أي يسود الإله في طوره القار البطيء. وربوضه ربما كان يعني نهاية سيادته، ونهاية فصله. ونهاية فصله تعني موته ودخوله الغار كي ينام نومته الطويلة كما نام العزير مع حماره. بالتالي يصبح مفهوما أن يتطير امرؤ القيس حين يربض حمار أمامه، كما مر عند الميداني: (قاله امرؤ القيس لما ألبسه قيصر الثياب المسمومة وخرج من عنده، وتلقاه عير فربض، فتفاءل {تشاءم} امرؤ القيس، فقيل: لا بأس عليك. قال: فلم ربض العير إذن؟ أي أنا ميت).

وهكذا حتى من دون حية تلدغ فهم امرؤ القيس أن ربضة العير تعني موته. لقد ربض العير أمامه كي يحمله إلى الموت على ظهره. ربضة العير، إذن، إشارة للموت. فهم هذا امرؤ القيس، وفهمه فنون أيضا. كما أننا فهمناه هكذا في كتابنا السابق. وسواء كان أفنون شخصية واقعية أم شخصية ميثولوجية، فإن الحمار الرابض أرسله إلى الموت. ونحن نعتقد أن أفنون شخصية ميثولوجية إلهية، أو أنه يمثل دورا في مسرحية ميثولوجية. وهناك دلائل قوية على ذلك. واسمه بالذات أقوى دليل على ما نقول. فهو يعني من بين ما يعنيه: الحية: (والأفنون الحية. وقيل: العجوز، وقيل: العجوز المسنة، وقيل الداهية. وأنشد ابن بري لابن أحمر في الأفنون العجوز:

شيخ شآم وأفنون يمانية   من دونها الهول والموماة والعلل)[1]

---

(1) لسان العرب.

وأن يكون أفنون حية يفسر لم يقال لدغته الحية. فهو تعبير عن تحوله إلى حية، أي دخوله في بياته الفصلي. هكذا يعبر عن الأمور ميثولوجيا. فالآلهة حين يأتي وقت قرارها تتحول إلى أفاع، أو تلدغها أفاع كي تدخل في بياتها. لذا يقال لنا كنوبوس اليوناني، عديل سهيل العربي، لدغته حية فمات ودفن في شمال مصر. يعني: لقد دخل في طوره الأفعوي الشتوي. وهو سينهض من سباته الشتوي كما تنهض الحيات من بياتهن، حين تتغير الفصول.

بعير افنون

ونحن نستطيع تفسير وجود البعير والحية في التقليد الثاني بناء على هذا التوضيح. فعندما حان وقت أفنون كان على ظهر بعير، فلدغته حية، فمات، أي دخل في طور سكونه. وعند الموت سيحمله العير لا البعير. أي سيربض أمامه عير. والحية ذاتها كانت جملا في الأصل: ورويتم (في الحية أنها كانت في صورة جمل)[1]. وفي بيت شعر لعدي بن زيد:

فكانت الحية الرقطاء مذ خلقت كما ترى ناقة في الحي أو جملا

أفنون كان يركب على جمل. والجمل هو الإله في طوره الصيفي الفيضي. لذا دعي سهيل اليماني بالفحل، أي الجمل الذكر، كما أوضحنا من قبل. وحين حان طور شتائه، لدغته حية. يعني: كان أفنون جملا فصار حية. وقد رأينا أن أفنون تعني: الحية. وحين مات بعيره، فقد كان عليه أن يذهب إلى الموت على ظهر حمار. فالحية والحمار معا رمز للدخول في القرار الشتوي. إذن، فالتقليد الأول، تقليد البعير، يتحدث عن جزء من القصة، والتقليد الثاني، تقليد العير- الحمار، يتحدث عن جزء آخر. أفنون الصيفي يركب جملا، وأفنون الميت يركب حمارا بعد أن يلدغ من أفعى. أي ركاب حمير وركاب جمال كما جاء في سفر أشعيا. عليه، فكل رواية تعكس جزءا من التقليد. واحدة تتحدث عن أفنون في شبابه الصيفي، أو قل عن صريم التغلبي في الحقيقة، والثانية تتحدث عن صريم حين تحول إلى حية- أي تحول إلى أفنون-، أي حين لدغته حية فأدخلته بياته الشتوي.

---

(1) الجاحظ، الحيوان.

ولا بد أن نلحظ أن المكان الذي لدغت فيه الحية أفنون يدعى (الألهة). والاسم أحيانا بهمزة مفتوحة، وأحيانا أخرى بهمزة مكسورة. وكما نرى فالاسم يشير، من طرف غير خفي جدا، إلى أن الحية إلهة، أي أنها ممثلة لإله. أكثر من ذلك، فإن العير في اللغة هو الجبل. أي أن الحمار والجبل يأخذان اسما واحدا: (العير: الجبل، وقد غلب على جبل بالمدينة)[1]. والحق أن الألاهة التي مات فيها أفنون تتبدى جبلا أيضا، في ما يبدو. فقد روي البيت السابق كذا:

كفى حزناً أن يرحل القوم غدوة وأصبح في عليا الألاهة ثاويا

أو هكذا:

كفى حزناً أن يرحل الحيّ غدوةً وأصبح في أعلى الإلهة ثاويا

إنه يثوي في قمة الألاهة (الألهة). عليه، فالإلهة جبل. والعير جبل. كما أن الحية تدعى (ابنة الجبل) في العربية. ونحن نعرف أن الإله في طوره الشتوي يدخل في شق جبل شمالي. فوق ذلك، فإن اللاهة في العربية هي الحية: (واللاهة: الحية؛ عن كراع... وإنما قضينا بأن ألف اللاهة، التي هي الحية، واو لأن العين واوا أكثر منها ياء)[2]. أي أن كل شيء يقود إلى كل شيء. إنها لعبة كلمات تبدو مضللة، لكننا في النهاية نكتشف معناها: الموت يعني: حية، عير، جبل. يربض العير، تلدغ الحية، يتحول الإله إلى حية، وينساب في شق جبل. بذا فحين تنطق بإحدى هذه الكلمات الثلاث فأنت تتحدث عن الموت.

طواف الحية

ويجب أن نذكر هنا أن العاصي السهمي الذي بينا آنفا اشتباك قصته مع قصة أفنون هو من بني سهم. وهؤلاء قبيلة مكية قوية ضارية، ومعروفة جدا. ويبدو من قصة تسمى تدعى (طواف الحية) أنهم كانوا كهنة لإله محدد نقيض للحيات:

---

(1) لسان العرب.

(2) المصدر السابق.

(كانت امرأة من الجن في الجاهلية تسكن ذا طوى، وكان لها ابن، ولم يكن لها ولد غيره، وكانت تحبه حباً شديداً. وكان شريفاً في قومه، فتزوج وأتى زوجته، فلما كان يوم سابعه قال: لأمه: يا أمت إني أحب أن أطوف بالكعبة سبعاً نهاراً. فقالت له أمه: أي بني إني أخاف عليك سفهاء قريش، فقال: أرجو السلامة. فأذنت له، فولى في صورة جان {أي حية})․

فمضى الجان نحو الطواف، فطاف بالبيت سبعاً، وصلى خلف المقام ركعتين، ثم أقبل منقلباً حتى إذا كان ببعض دور بني سهم عرض له شاب من بني سهم أحمر أكشف أزرق أحول أعسر فقتله. فثارت بمكة غبرة حتى لم تبصر لها الجبال قال أبو الطفيل: وبلغنا أنه إنما تثور تلك الغبرة عند موت عظيم من الجن. قال: فأصبح من بني سهم على فرشهم موتى كثر من قتل الجن {لهم}. وكان فيهم سبعون شيخاً أصلع سوى الشباب. قال: فنهضت بنو سهم وحلفاؤهما ومواليها وعبيدها، فركبوا الجبال والشعاب بالثنية فما تركوا حية ولا عقرباً ولا حكاً ولا عضاية ولا خنفساً ولا شيئاً من الهوام يدب على وجه الأرض إلا قتلوه، فأقاموا بذلك ثلاثاً، فسمعوا في الليلة الثالثة على أبي قبيس هاتفاً يهتف بصوت له جهوري يسمع به بين الجبلين: يا معشر قريش الله فإن لكم أحلاماً وعقولاً، اعذرونا من بني سهم فقد قتلوا منا أضعاف ما قتلنا منهم، ادخلوا بيننا وبينهم بالصلح نعطيهم ويعطونا العهد والميثاق أن لا يعود بعضنا لبعض بسوء أبداً، ففعلت ذلك قريش، واستوثقوا لبعض من بعض، فسميت بنو سهم «الغياطلة قتلة الجن»)[1].

وبنو سهم هؤلاء:

(كان فيهم العدو والبغي، قال: فقتل رجل منهم حية فأصبح ميتاً على فراشه، قال: فغضبوا فقاموا إلى كل حية في تلك الدار فقتلوهن فأصبحوا موتى على فراشهم، فتتبعوهن في الأودية والشعاب فقتلوهن فأصبحوا وقد مات منهم بعدة ما قتلوا من الحيات، قال: فصرخ صارخ منهم: ابرزوا لنا يا معشر الجن! قال: فهتف هاتف من الجن فقال:

---

(1) الأزرقي، أخبار مكة.

يـــا لـــــسهم قتلـــتم عبقريــــاً فـــــصحناكم بمـــوت ذريـــع
يـــا لـــسهم كثـــرتم فبطـــرتم والمنايـــا تنـــال كـــل رفيـــع)[1]

هذه هي قصة (طـواف الحيـة) الغريبـة، التـي سـمي بنـو سـهم عـلى أثرهـا باسـم (الغياطلة قتلة الجن)، بمعنى (الغياطلة قتلة الحيات). فلماذا قتل بنو سهم الحية- الجـان؟ ولماذا حين قتلوها، ثم أكملوا فقتلوا كل ما صدفوه حول مكة مـن حيـات، سـموا باسـم الغياطلة؟ وماذا تعني كلمة الغياطلة هنا؟

بدءا، نحن نعلم بوجود كاهنة مكية تدعى الغيطلة: (وذكر حديث الغيطلة الكاهنة. قال: وهي من بني مرة بن عبد مناة بن كنانة أخي مدلج، وهي: أم الغياطل الذي ذكر أبـو طالب)[2]. والغياطل هؤلاء فرع من بني سهم: (الغيطلة من بني مـرة بـن عبـد منـاة بـن كنانة، إخوة مدلج بن مرة، وهي أم الغياطل الذين ذكر أبو طالب في قوله:

لقــد ســفهت أحــلام قــوم تبــدلوا بنـــي خلـــف قيـــضا بنـــا والغيـاطـــل

فقيل لولدها الغياطل، وهم من بني سهم بن عمرو بن هصيص)[3].

إذن، فأم بني سهم، أو أم فرع مركزي منهم، كانت كاهنة تـدعى (الغيطلـة). وقـد دعي أبناؤها بالغياطل نسبة لها. وهكذا، فنحن أمام سببين لتسمية بني سهم بالغياطلـة أو الغياطل:

الأول: أنهم قتلوا الحيات.

الثاني: أن أمهم كانت كاهنة تدعى الغيطلة.

وسوف نكتشف سريعا أنه لا تناقض بين الأمرين.

---

(1) ابن حبيب، المنمق.
(2) السهيلي، الروض الآنف.
(3) سيرة ابن هشام.

لكن السؤال هو: لأي إله أو إلهة كانت تكهن الغيطلة، أم بني سهم هذه؟ ليس لدينا أي خبر عن هذه ذلك. فالمصادر العربية لا تقول لنا شيئا عن إله الغيطلة أو إلهتها. لذا فليس أمامنا سوى الذهاب إلى اللغة. وفي اللغة، فإن الغيطلة هي البقرة الوحشية: (قال أَبو عبيدة: الغيطَلَة: البقرة الوحشية. وقال ثعلب: هي البقرة فلم يخص الوحشيةَ من غيرها. والغيطَلَة: واحدة الغياطل، وهي ذوات اللبن من الظباء والبقر)[1].

حسن جدا، الغيطلة هي البقرة الوحشية، أو ذوات اللبن من الظباء، عموما. فهل يقدمنا هذا ولو خطوة واحدة؟ يبدو أنه سيفعل. فنحن نعلم أن هناك عداء دائما بين الأيل، الذي هو من الظباء ذوات اللبن- أقصد أنثاه- وبين والحيات: (قال داود النبي ﷺ في الزبور: شوقي إلى المسيح مثل الأيِّل إذا أكل الحيَّات، والأيِّل إذا أكل الحيَّات فاعتراه العطش الشديد تراه كيف يدور حَول الماء ويحجزه من الشرب منه علمُه بأنَّ ذلك عطبُه، لأن السموم حينئذٍ تجري مع هذا الماء، وتدخل مداخل لم يكن ليبلغها الطَّعامُ بِنفسه، وليس علم الأيِّل بهذا كان عن تجربةٍ متقدمة، بل هذا يوجد في أوّل ما يأكل الحيّاتِ وفي آخِره... وربما اصطيد الأيِّل فيجد القُنَّاصُ رؤوس الأفاعي وسائرِ الحياتِ ناشبةَ الأسنان في عنقه وجلد وجهه، لأنه يريدُ أكلها فرّبما بدرته الأفعى والأسود وغيرهما من الحيات فتعضُّه، وهو يأكلها ويأكل ما ينال منها ويفوته ما تعلق به منها بالعضِّ، فتبقى الرُّؤوس مع الأعناق معلَّقةً عليه إلى أن تنقطِع)[2].

أما التوحيدي فيسجل لنا أن هذا العداء أعرض وأوسع:

(الأيل عدو الحيات إن قربت منه حية فانجحرت في صدع صفا ملأ الأيل فاه من الغدير أو من حيث وجد فدفعه في ذلك الصدع، ثم اجتذب الحية إليه بالقوة حتى يقتلها، وإن كانت فوق أنزلها، وكذلك إن كانت أسفل، فإن كان جائعاً أكل ما أصاب منها، وإن لم يكن به جوع قتلها وتركها فصارت الحيات ذوات السم الزعاف المميت لكل من

---

(1) لسان العرب.

(2) الجاحظ، الحيوان.

أصابه أو خالط بدنه غذاء هذه الأيائل، ويكون ملائماً لها لذيذاً عندها. وإن دخن البيت الذي فيه الحيات بدخان حريق قرن الأيل فرت منه كلها خوفاً)[1].

إذن، فالأيل عدو الحيات يفتك بها ويأكلها. بل يطاردها في شقوق الجبال ويقتلها، بالضبط كما طارد بنو سهم الحيات في الشعاب وقتلوها. هذا يعني أن الأيائل هي أيضا من (قتلة الجن- الحيات). وبما أن الأيائل هي غياطل أو غياطلة، فإنه يمكن لنا أن نفهم لم سمي بنو سهم باسم (الغياطلة هي قتلة الجن- الحيات). لقد سموا باسم أمهم. فأبناء الغيطلة هم أيضا قتلة حيات مثل أمهم.

وكل هذا يشير، وبقوة، إلى أن بني سهم كانوا يكهنون لإله يتمثل ببقرة وحشية. من أجل هذا سميت أمهم الأولى باسم الغيطلة، أي البقرة الوحشية. وقد علمنا من قصة (الظبي الحاقف) في كتابنا السابق أن الظباء والبقرات الوحشية رمز لإيزيس. وهذا يعني أن بني سهم كانوا كهنة لإلهة من طراز إيزيسي. وتبعا لما فهمناه من قبل، فإن الآلهة من طراز إيزيس وأوزيريس يتبدون كأفاع في الشتاء، أو يموتون بلدغة أفعى. أي أن الأفعى رمز لموتهم الشتوي. لذا فهم على عداء دائم مع الحية التي تنذر بموتهم. وهذا هو في ما يبدو جذر عداء بني سهم الغياطلة للحيات.

على كل حال، يضيف خبر شمس الديني الشامي أن العاصي السهمي هذا الشخص بالذات هو الذي نزلت فيه سورة الكوثر القصيرة: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ﴿١﴾ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ﴿٢﴾ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ ﴿٣﴾﴾ [الكوثر:1-3]. وقد جاءت السورة، وخاصة الآية الأخيرة منها، كي ترد على هذا السهمي الذي وصف الرسول بأنه (أبتر) حسب ما تخبرنا المصادر العربية. والغالبية على أنه بهذا الوصف عيّر الرسول بأنه بلا أولاد، إذ الأبتر هو من لا عقب له من الذكور حسب اللغويين. وقد رد القرآن بأن وصف العاصي السهمي بأنه هو الأبتر: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ﴾. لكن، ربما كان على المرء أن يتساءل إن كان علينا أن نفهم وصف السهمي للرسول بالأبتر باعتباره تعييرا

(1) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة.

بعدم وجود ولد ذكر له، أم أن علينا أن نفهم هذا الوصف باعتباره امتدادا لعلاقة بني سهم العدائية مع الحيات؟

والحق أن هناك ما قد يشير إلى أن وصف الرسول بالأبتر ربما كان على علاقة بكهانة بني سهم لإله معاد للحيات. فقد عرفنا من كتابنا السابق أن جد الرسول كان يدعى (مطعم الطير)، وأن من المحتمل أن والده عبد الله الذبيح كان يحمل هذا اللقب أيضا. وقلنا أن هذا اللقب على علاقة بالصنم (مطعم الطير). فعبد المطلب كان كاهنا لهذا الصنم. كما بينا أن هذا الصنم مرتبط بالحية، لأنه يمثل الإله- الكون في طوره الشتوي القار. عليه، فقد يكون السهمي اللئيم قد أراد أن يعرض بديانة آباء الرسول في الجاهلية حين وصفه بـ (الأبتر). إذ نعلم أن الأبتر طراز من الحيات. بل إنه حية قاتلة: (الأبتر: حية خبيثة. وفي الدر النثير...: أن الأبتر: هو القصير الذنب من الحيات. وقال النضر بن شميل: هو صنف أزرق مقطوع الذنب لا تنظر إليه حامل إلا ألقت ما في بطنها. وفي التهذيب: الأبتر من الحيات: الذي يقال له الشيطان، قصير الذنب لا يراه أحد إلا فر منه، ولا تبصره حامل إلا أسقطت، وإنما سمي بذلك لقصر ذنبه، كأنه بتر منه) [1].

عليه، ربما يكون السهمي قد قال للرسول: أيها الأبتر، أي أيتها الحية السامة! وقد رد عليه القرآن بشكل غير مباشر، لكن بما يكفي من تهديد، بقوله: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلۡأَبۡتَرُ﴾ ، بمعنى أن شانئك أبتر مقطوع من رحمة الله، أو أن شانئك هو الذي سيكون مقطوع الذكر الحميد في الدنيا والآخرة، أو أنه هو الحية السامة. وبذا يكون العاصي السهمي أراد أن ينسب الرسول إلى دين آبائه في الجاهلية، محاولا أن يتناسى أنه جاء بدين مختلف عن أديان الجاهلية. وبذا فقد انتقل من المستوى الرمزي إلى المستوى الواقعي. فالتقليد الديني لعائلة الرسول تدخل فيه الحية كرمز، في حين أن الأبتر الذي يشير إليه السهمي حية واقعية سامة. لقد كان يلعب لعبة تبديل الرمزي بالواقعي!

وثم في خبر الشاعر المخضرم أبي ذؤيب الهذلي عن وفاة الرسول ما يؤيد أنه كان ينظر للرسول على أنه على علاقة ما بحية. فقد نقل عن ابن إسحق أن أبا ذؤيب الشاعر

---

(1) الزبيدي، تاج العروس.

حلم حلما مزعجا عن الرسول: (قال أبو ذؤيب: فوثبت من نومي فزعاً، فنظرت إلى السماء، فلم أر إلا سعد الذابح، فتفاءلت به ذبحاً يقع في العرب، وعلمت أن النبي ﷺ قد قبض، وهو ميت من علته، فركبت ناقتي وسرت، فلما أصبحت طلبت شيئاً أزجر به، فعن لي شيهم، يعني: القنفذ قد قبض على صل، يعني: الحية، فهي تلتوي عليه، والشيهم يقضمها حتى أكلها، فزجرت ذلك، وقلت: شيهم شيء مهم، والتواء الصل التواء الناس عن الحق على القائم بعد النبي ﷺ، ثم أكل الشيهم إياها غلبة القائم بعده على الأمر. فحثثت ناقتي، حتى إذا كنت بالغابة زجرت الطائر فأخبرني بوفاته، ونعب غراب سانح فنطق مثل ذلك، فتعوذت بالله من شر ما عن لي في طريقي، وقدمت المدينة ولها ضجيج بالبكاء كضجيج الحجيج، إذا أهلوا بالإحرام، فقلت: مه؟ فقالوا: قبض رسول الله ﷺ، فجئت المسجد فوجدته خالياً، فأتيت رسول الله ﷺ) [1]. وهكذا، فقد تمثل له موت الرسول بموت حية. وهكذا فموت الحية كان رمزا لموت الرسول في حلم أبي ذؤيب.

بناء على هذا، يكون موت السهمي، الذي ركب حمارا فنهشته حية فمات، تعبيرا عن موت الإله الذي يمثله ويكهن له. ونهش الحية له تعبير عن دخول إلهه في طوره القار الساكن.

وقبل أن ننهي هذا الفصل علينا أن نذكر خبرا آخر يكون فيه الجمل طائفا، وليس الحية فقط: (الكعبة منذ خلقها الله تعالى ما خلت من طائف يطوف بها من جن أو إنس أو ملك أو طائر كما تقدم في الفضائل، وتقدم فيه قضية الحية التي رئيت طائفة بالبيت، وكذلك الجمل طاف به يوم قتل ابن الزبير) [2].

الجمل، إذن، طاف يوم مقتل ابن الزبير، كما طافت الحية مرة. نحن نعتقد أن هذا خبر ميثولوجي، وأن الحديث عن طواف الجمل والحية هو حديث عن الإله في طوريه. ففي الصيف الفيضي يكون الإله جملا، وفي الشتاء يكون حية. أو حسب الخبر الذي أوردناه سابقا عن الجاحظ وهو أن: (الحية... كانت في صورة جمل).

---

(1) السهيلي، الروض الآنف.

(2) ابن الضياء، تاريخ مكة.

الفصل العاشر

أكفر من حمار

هذا مثل شهير جدا. وهو يرتبط بعدد من الأمثال هي، في ما يبدو، تنويع عليه: أخرب من جوف حمار، أخلَى من جوف حمار، وادٍ كَجوف الحمار، كجوف العير، إلخ. ويبدو المثل واضحا شديد الوضوح في معناه بالنسبة لغالبية المصادر العربية، رغم غموض قصته. فالكفر فيه يلعب ضد الإيمان. يقول بيت شعر متأخر معروف:

وغرتني صلاة أبي حبيب يصلي وهو أكفر من حمار

أبو حبيب يتظاهر بالإيمان، لكنه في الحقيقة كافر ملعون مثل هذا الحمار!

هكذا فهم المثل في الغالب، وهكذا سار. لكن علينا ربما أن نشك في هذا التفسير وأن نعتبره مبتسرا. وإذا كنا تساءلنا حول حمار أبي سيارة ومعناه، فقد تساءل بعض مصادرنا القديمة حول الحمار الكافر الغريب هذا! إذ كيف يوصف حمار بأنه كافر، في حين أن الكفر والإيمان مسألة تتعلق بالبشر لا بالحمير والبهائم؟! وبأي معنى يكون الحمار كافرا؟! وقد ترددت الإجابات على هذا السؤال بين رأيين:

الأول: أن حمارا رجل كفر كفرا شديدا، فقيل عنه: أكفر من حمار. وهذا رأي الأغلبية وعلى رأسهم الكلبي: (قال الكلبي: حمار رجل من العمالقة)[1].

(1) الحموي، معجم البلدان.

الثاني: ويمثل الأقلية التي ترى أن الحمار حمار واقعي، وأن كفره مجاز. ينقل ياقوت عن أصحاب هذا الرأي: (قال غير الكلبي: ليس حمار ههنا اسم رجل، إنه هو الحمار بعينه. واحتجَ بقول من يقول أخلَى من جوف الحمار لأن الحمار لا ينتفع بشيءٍ مما في جوفه، ولا يؤكل بل يرمى به)[1]. ويبدو أن هذا رأي الأصمعي، الواقعي جدا. إذ ينقل عنه الميداني الرأي ذاته بالكلمات ذاتها: (معناه لا خير فيه، ولا شيء ينتفع به. وذلك أن جوف الحمار لا ينتفع منه بشيء)[2]. وربما كان رأي الأصمعي محاولة لفهم المثل بناء على تفسير محدد لتنويعته: (أخلى من جوف حمار) باعتبارها تتحدث عن معدة الحمار ودواخله. إذ يصير الكفر خلاء للجوف. والجوف الخالي لا ينتفع به.

لكن حديثا نبويا ينسف هذا الرأي من أساسه. إذ أُخبرنا أن أبا سفيان احتج على أن النبي تأخر في الإذن له بالدخول عليه، فرد عليه النبي ملاطفا: (كل الصيد في جوف الفرا). وهكذا، فجوف الفرا، أي حمار الوحش، يختصر الصيد كله. وهذا يعني أنه، على عكس ما يرى الأصمعي، فإن جوف الفرا نافع جدا، وليس شيئا (لا ينتفع بشيء مما في جوفه)، كما يقول. وهذا ما قد يقوي من فكرة أن جوف حمار هنا واد كان للحمار- الرجل، كما تقول قصة المثل. فقصته عند الغالبية حول رجل من عاد أو سبأ يدعى (حمارا)، له واد خصيب، ثم حلت صاعقة بأبنائه فقتلتهم، فكفر في أثر ذلك، فعاقبه الله وخرب واديه الخصيب. كفره هذا هو الذي أدى إلى نشوء المثل: أكفر من حمار:

(هو رجل من عاد يقال له حمار بن مويلع... كان مسلماً، وكان له واد طوله مسيرة يوم في عرض أربعة فراسخ لم يكن ببلاد العرب أخصب منه؛ فيه من كل الثمار، فخرج بنوه يتصيدون فأصابتهم صاعقة فهلكوا، فكفر... فضرب به العرب المثل في الكفر)[3].

أما ياقوت فيزيدنا شيئا عن نار أحرقت الوادي الذي يدعى جوف مويلع:

(قال جرير يذكر يوم الصمد:

---

(1) الحموي، معجم البلدان.

(2) الميداني، المجمع.

(3) المصدر السابق.

نحـن الحـماة غـداة جـوف مويلـع والـضاربون بطخفـة الجبـارا

والجوف اسم واد في أرض عاد فيه ماء وشجر، حماه رجل اسمه حمار بن مويلع، كان له بنون فخرجوا يتصيدون فأصابتهم صاعقة فماتوا، فكفر حمار كفراً عظيماً، وقال لا أعبد ربا فعل بي هذا الفعل. ثم دعا قومه إلى الكفر، فمن عصى منهم قتله وقتل من مر به من الناس، فأقبلَتْ نار من أسفل الجوف فأحرقته ومن فيه، وغاض ماؤه فضربت العرب به المثل)[1].

ويجب أن نشير إلى وجود اختلاف حول اسم الرجل- الحمار هذا. فهو مويلع، لكنه أحيانا أخرى مويلك: (حمار بن مويلك، الذي يقال له أكفر من حمار)[2]. لكن ابن دريد يفرق بين مويلك والحمار. فهناك مويلك، وهناك الحمار، وإن كانا من قبيل واحد: (مويلك هذا هو أبو الإمليك، الذي كان يأخذ كل سفينة غصبا. وهم بنو مالك بن نصر بن الأزد. وحمار بن نصر الذي يقال: «أكفر من حمار» ويقال: «جوف حمار». والجوف: وادٍ معروف باليمن. وكان جبّاراً عاتياً، وله حديث)[3].

أما الكلبي فيقول أن مويلكا هذا هو أخو الحمار: (وولد نصر بن الأزد: مالكا. فولد مالكُ بن نصر: عبد الله، ومُوليكا، وسعدان، وحمارا، الذين يقال لهـمُ: «أَشد من حمار» و«أكفر من حمار»، وكان عاتيا)[4].

ويبدو أن علينا أن نثير الانتباه إلى أن لهذه القصة صلات مع قصص دينية مشهورة، الأمر الذي يؤكد أننا أمام قصة دينية:

أيوب وحمار

يمكن للمرء أن يلحظ ان ثمة شبه لا يمكن تجاهله بين أيوب وحمار صاحب الوادي، وهو شبه يؤكد أننا بصدد مثل (أكفر من حمار) مع مثل ديني وقصة دينية. فقد

(1) ياقوت الحموي، معجم البلدان.

(2) الميداني، المجمع.

(3) ابن دريد، الاشتقاق.

(4) الكلبي، نسب معد.

قضي على أولاد أيوب، كما قضي على أولاد حمار، بعدما هجم كائن يدعى (سبأ) عليهم أ وهم يرعون ويحرثون: (وكان ذات يوم وأبناؤه وبناته يأكلون ويشربون خمرا في بيت أخيهم الأكبر أن رسولا جاء إلى أيوب وقال: البقر كانت تحرث والأتن ترعى بجانبها فسقط عليها السبئيون {سبأ في الأصل} وضربوا الغلمان بحد السيف ونجوت أنا وحدي لأخبرك)[1]. أما رد فعل أيوب فكان قوله عن إلهه الذي فعل فيه ما فعل: (ذاك الذي يسحقني بالعاصفة ويكثر جروحي بلا سبب. لا يدعني آخذ نفسي ويشبعني مرائر)[2]. وليست هذه بأقوال مؤمن في الحقيقة، بل أقول شاك يكاد يقترب من الكفر.

الإعصار

وحين نخبر عن وادي حمار الخصيب الذي تحول إلى واد خرب نتذكر فورا ما جاء في صورة البقرة: ﴿ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَأَصَابَهُ ٱلْكِبَرُ وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٦٦﴾ ﴾ [البقرة:266]. فكل عناصر أسطورة مويلك، أو مويلع، بن حمار هنا: فثمة جنة من نخيل وأعناب تجري من تحتها الأنهار فيها من كل الثمرات، وثمة واد خصيب كثير الثمرات هناك. وثمة إعصار فيه نار محرقة هنا، وصاعقة محرقة، أو نار محرقة أتت من أسفل الجوف فأحرقته. وثمة (ذرية ضعفاء فأصابها إعصار) هنا، وثمة هنا (بنون خرجوا يتصيدون فأصابتهم صاعقة فماتوا). عليه، نستطيع ان نقول ان هناك علاقة وطيدة بين القصة القرآنية وبين قصة مثل (اكفر من حمار). كما نستطيع أن نقول ان للاثنتين علاقة بقصة أيوب التوراتية.

آخذ السفن غصبا

أكثر من ذلك، فإن بعض المصادر العربية ربطت بين مويلك وبين من كان (يأخذ كل سفينة غصبا)، الذي ورد ذكره في القرآن، كما رأينا أعلاه عند ابن دريد: (مويلك هذا هو أبو الإمليك، الذي كان يأخذ كل سفينة غصبا. وهم بنو مالك بن نصر بن الأزد.

---

(1) سفر أيوب: 1: 13-15.

(2) المصدر السابق 17:9-18.

وحمار بن نصر الذي يقال: «أكفر من حمار»). وهكذا فقد كان الذي يأخذ كل سفينة غصبا جدا للحمار صاحب المثل. وهذا ربط شديد الأهمية. فإضافة إلى أنه يؤكد الطابع الديني للقصة، فهو يعطينا مؤشرا قويا جدا على طبيعة حمار بن مويلك. أي أنه يفتح لنا الباب لتفسير قصة المثل. إذ نعلم، بالطبع، أن الخضر كان نقيضا للذي كان يأخذ كل سفينة غصبا. فقد خرق سفينة أيتام: ﴿ فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِي ٱلسَّفِينَةِ خَرَقَهَاۖ ﴾ [الكهف:71]، كي لا يأخذها هذا الموصوف: ﴿ أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتۡ لِمَسَٰكِينَ يَعۡمَلُونَ فِي ٱلۡبَحۡرِ فَأَرَدتُّ أَنۡ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٞ يَأۡخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصۡبٗا ٧٩ ﴾ [الكهف:79]. وهذا ما يجعلنا نعتقد أننا أمام قطبين متعارضين: الخضر وآخذ السفن. وبما أن حمار بين مويلك، أو جده، آخذ سفن أيضا، فهو، على الأغلب، نقيض الخضر. وبما أن عدو الخضر هو التنين، فهو قاتل التنين- الحية، التي تمثل الشتاء، فإن بإمكاننا أن نساوي بين آخذ السفن حمار بين مويلع وبين التنين- الحية. وبما أن الحية والحمار معا يمثلان الشتاء، فلا بد لنا أن نفترض أن حمار بن مويلع يمثل الانقلاب الشتوي. وهذا يعني أننا هنا أمام نغمتي الكون المتصارعتين إلى الأبد، الصيفية والشتوية.

ويرى البعض أن آخذ السفن هذا يدعى هدد: (واختلف في اسم هذا الملك فقيل: هُدَد بن بُدَد)[1]. والإله هدد إله معروف تماما، ومرتبط بالصاعقة. لكننا نعتقد أن (هدد) مثيل الخضر، أي أنه شبيه بعل وهود العربي، ويمثل النعمة الصيفية الفيضية، أي أنه عكس حمار بن مويلع. وتصديقا لهذا فإن الصاعقة، صاعقة هدد، هي التي ضربت أولاد حمار (فخرج بنوه يتصيدون فأصابتهم صاعقة فهلكوا). لقد ضربت الحمار وأولاده وواديه، وأنهت سيطرته الفصلية الشتوية، وأرسله إلى نومه الصيفي.

جذر كفر

ومشكلة المفسرين العرب القدماء أنهم، بخصوص مثلنا هذا، اختصروا معاني جذر (كفر) الواسع إلى معنى واحد: الكفر كضد للإيمان. وسعة الجذر دليل على عمق الأسطورة ومركزيتها في التراث العربي وتراث المنطقة. فأسطورة الرجل- الحمار، أو

(1) تفسير القرطبي.

الرجل وحماره واحدة من أهم أساطير المنطقة، إن لم تكن أهمها على الإطلاق. عليه، فرغم أن الكفر، أو الاقتراب منه، كما عند أيوب، جزء ما من الأسطورة، فإن كلمة (كفر) تريد أن تشير إلى كل مناحي الأسطورة، التي يعكسها جذر (كفر) بوضوح. ولنأخذ مثلا على مدى اتساع هذا الجذر من لسان العرب:

- (أَصل الكفر تغطية الشيء تغطية تستهلكه... والكافر الزرَّاع لستره البذر بالتراب. والكُفَّار: الزُّرَّاع... وتقول العرب للزَّراعِ: كافر لأَنه يَكْفُر البذر المبذور بتراب الأَرض المثارة إِذا أَمرّ عليها مالَقَهُ؛ ومنه قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ﴾ [الحديد:20]؛ أَي أَعجب الزُّرَّاعَ نباته). وحمار بن مويلع في الأصل زارع ينتج واديه كل أنواع الثمار: (وكان له واد طوله مسيرة يوم في عرض أربعة فراسخ لم يكن ببلاد العرب أخصب منه، فيه من كل الثمار).

- (الكافر: البحر لسَتْرِه ما فيه، ويُجْمَعُ الكافِرُ كِفَاراً؛ وأَنشد اللحياني: وغُرِّقَتِ الفراعِنَةُ الكِفَارُ). وهكذا، فالبحر يدعى بالكافر. وهذا سر كون مويلك (يأخذ كل سفينة غصبا)، أي سر وجود السفن في القصة.

- (الكافِرُ: الوادي العظيم، والنهر كذلك أَيضاً. وكافِر: نهر بالجزيرة... وقال: كافر أَي مطر. الليث: والكافِرُ من الأَرض ما بعد الناس لا يكاد ينزله أَو يمرّ به أحد).

وكل هذا على علاقة بالأسطورة. فالوادي هو وادي حمار. والصاعقة هي صاعقة الشتاء الممطرة. كما أن الأرض التي لا ينولها أحد هي التي تحدث عنها امرؤ القيس: (وواد كجوف العير قفر قطعته)، فهو واد قفر لا يسكنه أحد.

- (والكافِرُ: السحاب المظلم. والكافر والكَفْرُ: الظلمة لأَنها تستر ما تحتها). إنها ظلمة الغيم والشتاء، وظلمة الأعاصير.

أكثر من ذلك، فإن جذر (كفر) قد يعني الطاعة والخضوع:

- (والتكفير لأَهل الكتاب: أَن يُطَأْطِئ أَحدهم رأْسه لصاحبه كالتسليم عندنا، وقد كَفَّر له.

والتكفير: أَن يضع يده أَو يديه على صدره.. والتَّكْفِير: هو أَن ينحني الإِنسان ويطأْطِئ رأْسه قريباً من الركوع كما يفعل من يريد تعظيم صاحبه. والتكفير: تتويج الملك بتاج إِذا رؤي كُفِّرَ له. الجوهري: التكفير أَن يخضع الإِنسان لغيره كما يُكَفِّرُ العِلْجُ للدَّهاقِينِ، وأَنشد بيت جرير... وقال الشاعر يصف ثوراً: مَلكٌ يُلاثُ برأْسِه تَكْفِيرُ. قال ابن سيده: وعندي أَن التكفير هنا اسم للتاج سمّاه بالمصدر أَو يكون اسماً غير مصدر كالتَّمْتِينِ والتَّنْبِيتِ).

إذن، فالكفر هو الخضوع، وهو تكليل بتاج الخضوع. وكل هذا يمكن أن يقلب معنى المثل كما فهمته المصادر العربية. فقد يكون حمار بن مويلع قد (كفر) يعني قد خضع لأمر الله. وقد يكون مكللا بتاج لأنه ملك - إله.

- فوق هذا كله، وربما أهم من هذا كله أن: (الكَفِرُ، بكسر الفاء: العظيم من الجبال). وهذا مهم جدا، لأن كلمة (العير) تعني الحمار والجبل أيضا. كما أن (الكَفْر: القَبر، ومنه قيل: اللهم اغفر لأَهل الكُفُور).

ونحن أقرب إلى نأخذ بهذا المعنى الأخير كمعنى مركزي، رغم أن المعاني الأخرى يجب أن تكون متضمنة. أي أن المثل يشير إلى الإله في موته. لقد كفر الحمار- الرجل، أي دفن ومات، أو نام - وانتهت فترة سيادته الفصلية. ونعتقد، انطلاقا من كتابنا السابق، أن القبر (غار في عير)، أي كهف في جبل، أو شق في جبل. عليه، فأن يكون الرجل أكفر من حمار يعني أنه أموت من حمار، أو ربما أخفى من حمار، فكفر تعني غطى بالتراب وستر وأخفى. وهو حين يدخل الغار يكون قد اختفى وستر نفسه. إنه الإله المستور المخفي. ولعل هذه الفترة أن تكون الصيف. فالحمار، أي الإله في طوره الشتوي، ينام في الصيف وينهض في الشتاء الجديد منبعثا. ويتوافق جذر (كفر) في اللغات السامية مع الجذر العربي: ويفصل لنا الأب مرمرجي الدومنيكي تعقيد هذا الجذر:

(الكفْر وكفّر: هذه المادة سامية، لورودها في الأكدية، والعبرية، والسريانية، والعربية.

الأكدية؛ Kapara دهن، طلى، مسح، نظف، محا. Takpertu: رتبة الوضوء والتطهير...

العبرية؛ Kafar : غطى، غشى، طلى، قير، مسح.. ألحد.. Kipper: غطى، صالح، غفر، كفّر عن الخطيئة، طهر... السريانية؛ Kfar مسح، غسل، نظف، محا، فَر، جحد... Kufra كفْر، قير، حُمر، حناء... إرمية؛ Kefar غسل، محا الخطيئة... سبئية؛ ك ف ر: حفر، غار... نبطية؛ ك ف ر: غار، مغارة، قبر) [1].

وهكذا، فكفر بالسريانية تعني: الحمار. كما أن كفر السبئية تعني: حفر وغار، وهو الأمر الذي يؤكد ظننا واعتقادنا. أما النبطية فتعني: مغارة وقبر. عليه، فكفر حمار بن مويلع قد يعني دخوله في الغار، أو في الشق الصخري في بياته ونومه. يعني أن المثل يقول: أموت من حمار، أغور من حمار (من الغار- الكهف)، وما إلى ذلك.

وربما كان علينا أن نلفت الانتباه إلى أن أسماء الأزديين المذكورين أسماء ملكية: مالك، مويلك. وليس مستبعدا أن يكون مويلع تحريف لمويلك أصلا. وقد رأينا كيف أن جذر كفر يعني التكليل بتاج الملك.

وأخيرا، لدينا إشارة تؤكد أن الحمير توقف سيلان الماء الداخلي، الذي قد يرمز إلى الماء السفلي الصيفي: (قال ابن وحشية وابن السويدي وغيرهما: النظر إلى أعين الحمر الوحشية يديم صحة العين، ويمنع نزول الماء إليها بخاصة عجيبة أودعها الله فيها)! [2].

مدهش حقا! النظر إلى أعين الحمر الوحشية، إلى أعين الفرا، يمنع تكون الماء في العين. وماء العين انبثاق داخلي، مثل ماء الينابيع. أي أن الحمر الوحشية مضادة للماء الداخلي، فهي ممثلة الشتاء، شتاء الماء السماوي العلوي. وحين تنتصر الحمير وتسود، أي حين تسود الفترة غير الفيضية الشتوي، ينجزر الماء السفلي. لكن حين ينتصر الخضر على حمار بن مويلع يحصل العكس، ويندحر الحمار.

---

(1) الدومنيكي، مرمرجي، معجميات، 1950، ص158-159.

(2) الدميري، حياة الحيوان

في كل حال، بناء على تفسيرنا للمثل (أكفر من حمار)، يبدو أننا نقترب من المثل الشعبي الذي يتعلق بحمار العزير. إذ يقال (مثل حمار العزير) للكسول الذي ينام طويلا، أو للبطيء ثقيل الهمة. وقصة العزير الذي مات مع حماره مائة عام ثم بعث معروفة جيدا. وليس العزير وحده هو من مات مع حماره مائة عام ثم بعث. فهناك الذي مات مع حماره ثم بعثه الله بعد مات مائة عام. ويقول الطبري إنه إرميا:

(فلما ولى بختنصر عنهم راجعا إلى بابل بمن معه من سبايا بني إسرائيل أقبل إرميا على حمار له معه عصير من عنب في ركوة وسلة تين حتى غشي إيلياء فلما وقف عليها ورأى ما بها من الخراب دخله شك، فقال: أنى يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام وحماره وعصيره وسلة تينه عنده حيث أماته الله، وأمات حماره معه، وأعمى الله عنه العيون فلم يره أحد ثم بعثه الله، فقال له: كم لبثت؟ قال:لبثت يوما أو بعض يوم، قال: بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه {يتغير})[1].

وهكذا فالحمار والنبي ينامان معا، أو يموتان موتا مؤقتا، ثم يبعثان معا، بحيث انك لا تستطيع أن تفرق بين النبي وحماره، كما هو الحال مع مويلع- الحمار. وأغلب الظن أن نوم الحمار يكون في الصيف. ذلك أنه ينهض في الشتاء ليسود وتسود نغمته القارة البطيئة. يعني هذا أن الإله في طوره الشتوي الساكن القار يظهر كحمار. وحين يظهر كذلك تكون فترة سيادة الحمار. أما فترة نومه فهي فترة الصيف، عندما يحل وقت الإله الفياض الخمري المندفع. وكل هذا يجعلنا أميل إلى أن نفهم المثل (أكفر من حمار) على أنه يعني (أموت من حمار)، أو (أستر من حمار)، لأن الحمار في فترة نومه الصيفي يختفي مستترا في الغار.

ولنلاحظ أنه كان على ظهر حمار إرميا عصير عنب، أي نبيذ في نهاية الأمر، لكنه لم يلمسه. ذلك أن النبيذ صيفي، يشربه ممثل الإله في طوره الصيفي.

وبالمناسبة، فإن جذر (عزر) العربي المأخوذ منه اسم عزير جذر متضاد: (التعزير: التعظيم والتوقير. والتعزير أيضا: التأديب؛ ومنه سمي الضرب دون الحد تعزيرا.

---

(1) تاريخ الطبري.

وعزرت الحمار: أوقرته)[1]. ويضيف ابن منظور: (وعزره يعزره عزرا وعزره رده والعزر والتعزير ضرب دون الحد لمنعه الجاني من المعاودة وردعه عن المعصية قال وليس بتعزير الأمير خزاية علي إذا ما كنت غير مريب وقيل هو أشد الضرب وعزره ضربه ذلك الضرب والعزر المنع والعزر التوقيف على باب الدين)[2]. لكن التعزير أيضا التكريم والتفخيم. يضيف اللسان: (عزرته وعزرته فهو من الأضداد وعزره فخمه وعظمه فهو نحو الضد والعزر النصر بالسيف وعزره عزرا وعزره أعانه وقواه ونصره قال الله تعالى لتعزروه وتوقروه وقال الله تعالى وعزرتموهم جاء في التفسير أي لتنصروه بالسيف). ولعل هذا يفسر لنا لم أن حمار بن مويلك أو مويلع كان (كافرا)، بمعنى فاقد الإيمان، وبمعنى معظم. فموت الآلهة، أو ممثليهم، ليس مجرد عقاب، بل هو تعظيم، فهم يذهبون إلى السماء.

مروان الحمار

وهناك سنة محددة عند العرب تدعى (سنة الحمار). وهي السنة التي تأتي في نهاية كل قرن. ويقال أن تسميتها بهذا الاسم مرتبطة بالعزير الذي مات مع حماره قرنا. وذكر أن مروان بن محمد، آخر الخلفاء الأمويين، دعي بمروان الحمار. وقد أثار هذا اللقب، وما يزال، التساؤلات حول معناه. فهناك من اعتقد أن اللقب يصف صبر مروان وتحمله: (مروان الحمار، آخر خلفاء بني أمية... ويلقب بالجعدي نسبة إلى مؤدبه الجعد بن درهم، وبالحمار لأنه كان لا يجف له لبد في محاربة الخارجين عليه. كان يصل السير بالسير ويصبر على مكاره الحرب. ويقال في المثل: فلان أصبر من حمار في الحروب، فلذلك لقب به) [3].

لكن هناك من يعتقد أنها تسمية تشنيع: (الجعد بن درهم مولى سويد بن غفلة، وقع إلى الجزيرة، وأخذ برأيه جماعة، وكان الوالي بها إذ ذاك مروان بن محمد فلما جاءت

(1) الجوهري، الصحاح.

(2) لسان العرب.

(3) السيوطي، تاريخ الخلفاء.

الخراسانية نسبوه إليه شنعة عليه، كما قالوا له مروان الحمار)[1]. وهكذا فقد نسب مروان إلى الجعدية تشنيعا، كما دعي بالحمار تشنيعا أيضا. أي أن أخصامه هم من دعوه بالحمار.

لكن هناك رأيا واسع الانتشار يربط هذه التسمية بسنة الحمار المذكورة فقد صادف أن جاء حكم مروان بن محمد في نهاية قرن من الحكم الأموي، فسمي بمروان الحمار: (العرب تقول لسنة المائة من التاريخ: سنة الحمار. وأصلها من حديث حمار عزيرٍ وموته مع صاحبه مئة سنة، وإحياء الله تعالى إياهما، كما قال الله تعالى: ﴿فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥۖ قَالَ كَمۡ لَبِثۡتَۖ قَالَ لَبِثۡتُ يَوۡمًا أَوۡ بَعۡضَ يَوۡمٖۖ قَالَ بَل لَّبِثۡتَ مِاْئَةَ عَامٖ فَٱنظُرۡ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمۡ يَتَسَنَّهۡۖ وَٱنظُرۡ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجۡعَلَكَ ءَايَةٗ لِّلنَّاسِۖ﴾ [البقرة:259] «فأماته الله مائة عامٍ ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوماً أو بعض يومٍ قال بل لبثت مائة عامٍ فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر إلى حمارك ولنجعلك آيةً للناس». وإنما قيل لمروان بن محمد: مروان الحمار، لأن على رأسه استكمل ملك بني مروان مائة عامٍ)[2]. ويؤكد الزمخشري هذا أيضا: (سمت العرب سنة المائة من التاريخ سنة الحمار من حديث حمار عزير. وقيل لمروان بن محمد: مروان الحمار لأن بني مروان استكملت مائة عام على رأسه)[3]. ويقول الذهبي: (العرب تسمي كل مئة عام حماراً، فلما قارب ملك آل أمية مئة سنة لقبوا مروان {بن محمد} بالحمار، وذلك مأخوذ من موت حمار العزير عليه السلام وهو مئة عام ثم بعثهما الله تعالى)[4].

لكن من غير الواضح لنا تماما إن كانت السنة الأخيرة في القرن هي سنة بعث الحمار أم موته، أي إن كانت السنة الأخيرة من قرن من النوم، أم أنها السنة الأولى في قرن قادم من النوم والموت. ولو صح أنها السنة الأولى من موت يدوم مائة عام، لكان علينا نفترض أن أخصام الدولة الأموية هم من سموا مروانا بالحمار كنبوءة بموته وموت الدولة الأموية.

---

(1) السمعاني، الأنساب.

(2) الثعالبي، ثمار القلوب.

(3) الزمخشري، ربيع الأبرار.

(4) الذهبي، سير أعلام النبلاء.

ولدينا من تراث معارضي الأمويين في أواخر عهدهم ما يؤكد اهتمامهم بسنة الحمار هذه، ووعيهم بأهميتها. فقد نقل عن سليمان أنه، وقد أشرف على الموت، فوض عبد الله بن محمد قوله لمبعوثيه قائلا: (فإني أرجو أن تتم دعوتكم، ويظهر الله أموركم، وأعلم أن صاحب هذا الأمر من ولدك عبد الله بن الحارثية، ثم عبد الله أخوه الذي هو أكبر منه، فإذا مضت سنة الحمار، فوجه رسلك بكتبك، ووطد الأمر قبل ذلك بلا رسول ولا حجة... ثم اختر دعاتك، فليكونوا اثني عشر نقيبا، فإن الله عز وجل لم يصلح أمر بني إسرائيل إلا بهم وسبعين نفسا بعدهم يتلونهم، فإن النبي إنما اتخذ اثني عشر نقيباً من الأنصار اتباعاً لذلك. فقال محمد: يا أبا هاشم! وما سنة الحمار؟ قال: لم يمض مائة من نبوة قط إلا انقضت أمورها، لقول الله عز وجل: «أو كالذي مر على قرية»، الآية، فإذا خلت مائة سنة، فابعث رسلك ودعاتك، فإن الله متمم أمرك)[1].

أما النويري فينقل الرواية على الوجه التالي: (فإذا مضت سنة الحمار فوجه رسلك نحو خراسان، فمنهم من يقتل ومنهم من ينجو، حتى يظهر الله دعوتكم. فقال محمد بن علي: أبا هاشم وما سنة الحمار؟ قال: إنه لم تمض مائة سنة من نبوة إلا انتقض أمرها، لقوله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ﴾ إلى قوله: ﴿فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ﴾ [البقرة:259][2].

هنا تظهر سنة الحمار كسنة انتقال يتبعها تغيير حاسم. إذ يطلب من عبد الله بن محمد أن ينتظر إلى تنتهي سنة الحمار كي يرسل رسله ويجمع الأنصار. ففي آخرها تنقض نبوة لتأتي نبوة جديدة. وقد أخذ هذا ليطبق على الوضع السياسي. فبعد نهاية السنة ينفتح الباب لنقض حكم بني أمية الذي أكمل المائة عام مع مروان. هذا يعني، ربما، أن معارضي بني أمية فهموا أن (سنة الحمار) هي السنة الأخيرة في حياة الحمار. فبعدها سيموت، وتنتهي سيطرته، كي يحل عهد جديد مضاد لعهد الحمار.

لكن ما يثير الشك في هذا التفسير أنه لا يشار في الخبر المذكور إلى مروان الحمار ونهايته. ولو كانت سنة الحمار هي سنة موت لا سنة بعث، لكان قد أشير إلى مروان

---

(1) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي.

(2) النويري، نهاية الأرب.

ووصف بالحمار من قبل أخصامه الشيعة والعباسيين. وهذا ما قد يجعلنا نفترض أن وصف مروان بالحمار جاء من المعسكر الأموي، لا من معسكر أخصامهم.

عليه، يمكننا أن نفترض انه دار صراع حول تسخير الأسطورة بين طرفي الصراع. فمن جهة كان الأمويين يعرفون أن التقليد يقول بعودة الحمار منبعثا من جديد بعد مائة عام من الموت. لذا لقبوا مروانا بالحمار كي يتوافق أمره مع النبوءة. وقد ساعدهم اسم مروان ذاته في هذا الأمر. فهو يعني الجبل في ما يبدو: (مروان اسم رجل: ومروان: جبل. قال ابن دريد: أَحسب ذلك)[1]. وفي هذه الحالة فهو مأخوذ من المرة أي الصخرة البيضاء. وقد رأينا أعلاه كيف يشتبك الحمار مع الجبل والصخرة. فالعير تعني: الحمار والجبل معا. كما أن كفر في بعض اللغات السامية تعني: الحمار والكهف الذي في جبل. وهكذا، فاسم مروان ذاته يضرب نغمات الأسطورة. وحين يتم وصفه بالحمار، فهو أمر يتفق مع اللغة والأسطورة!

ومن الجهة الثانية، تجاهل أخصام الأمويين، في ما يبدو، البعث، وركزوا على الانتقال. فحكم بني أمية دام مائة سنة. وبعد كل مائة سنة تنقض نبوة وتأتي أخرى، أي ينقض حكم ويأتي غيره. كما أنهم تجاهلوا وصف مروان بالحمار، لأنه وصفه به يعني ربطه بأسطورة الانبعاث بعد مائة عام من النوم. يعني ان كل واحد أخذ من الأسطورة ما يلائمه، ورمى ما لا يلائمه. فبنو أمية نسوا الانتقال، أي نقض نبوة لنبوة، وركزوا على البعث. وأخصامهم نسوا البعث، وركزوا على الانتقال، ونقض نبوة لنبوة.

وهناك من أخبرنا أن مروان لقب بمروان الفرس: (كما قالوا له مروان الحمار، وهو مشهور بمروان الفرس)[2]. ويزيد غيره: (الجَعْدي... لقب مروان ابن محمد بن مروان آخر خلفاء بني أُميَّة قال أبو حفص بن شاهين في كتابه: قال إسماعيل بن علي في كتابه في قصّة مروان: ويقال له مروان الجَعْدي نسب إلى رأي الجعد بن درهم والله أعلم. والجعد ابن درهم مولى سُوَيْد بن غَفَلَة وَقَع إلى الجزيرة فأخذ برأيه جماعة وكان الوالي بها إذ ذاك

---

(1) لسان العرب.

(2) السمعاني، الأنساب.

مروان بن محمد فلّما جاءت الخراسانيّة نسبوه إليه شُنْعَةً عليه كما قالوا له مروان الحمار وهو مشهور بمروان الفَرس)[1]. وهكذا، فاللقب الأصلي لمروان هو مروان الفرس، أما مروان الحمار فتشنيع. ويبدو أن لهذا اللقب علاقة بما يقال عن أنه كان لمروان فرس أشقر اللون يدعى أشقر مروان: (أشقر مروان: هذا فرس مشهور كان لمروان بن محمد آخر ملوك بني مروان، وكان يعدل بشبديز أبرويز في الحسن والكرم واستيفاء أقسام الجودة والعتق، ثم في اشتهار الذكر، حتى صار مثلاً لكل طرفٍ عتيقٍ، وفرسٍ كريم)[2].

وانطلاقا مما قلناه أعلاه، أي ان لقب (مروان الحمار) خرج من المعسكر الأموي، فمن المحتمل جدا أن يكون مروان الفرس قد انبثق من معسكر أخصام الأمويين لا من معسكرهم. ذلك أن هناك ما قد يشير بقوة إلى ارتباط الفرس بالموت: (فالعرب تتشاءم من الأفراس بالأشقر)[3]. ولدينا أحاديث أيضا عن علامات الساعة تتحدث عن ارتباط الفرس الأشقر بالموت: (ذكروا عند عبد الله يعني ابن مسعود الدجال فقال يفترق الناس ثلاث فرق فرقة تتبعه وفرقة تلحق بأرض آبائها منابت الشيح وفرقة تأخذ شط هذا الفرات فيقاتلهم ويقاتلونه حتى يجتمع المؤمنون بغربي الشام فيبعثون إليه طليعة فيهم فارس على فرس أشقر أو أبلق فيقتلون لا يرجع إليهم بشيء قال عبد الله ويزعمون أن المسيح ينزل فيقتله)[4]. وفي فصل آخر في هذا الكتاب تكلمنا عن رفض سعد القرقرة حين طلب منه الملك النعمان ان يركب الحصان ليطرد حمار الوحش، قائلا: (أنى إذن أصرع عن الفرس، وما لي ولهذا؟). وهكذا، فقد يكون لقب (مروان الفرس) من اختراع أعداء الأمويين. يؤكد هذا أننا نعثر على خبر يتحدث عن أن شؤم الأشقر هو ما أودى بمروان: (ويقال: إن مروان أدركه شؤم الأشقر، كما أدرك لقيط بن زرارة يوم جبلة شؤم أشقر كان تحته)[5].

---

(1) الأنساب المتقنة، ابن القيسراني.

(2) الثعالبي، ثمار القلوب.

(3) الميداني، مجمع الأمثال.

(4) الهيثمي، مجمع الزوائد.

(5) الثعالبي، ثمار القلوب.

ويبدو أن ما جاء في سفر أشعيا عن ركاب الحمير له علاقة بالأسطورة التي نتحدث عنها، والتي تحدثنا عنها سابقا: (فرأى ركابا أزواج فرسان. ركاب حمير. ركاب جمال)[1]. فالكون بانتقاله بين الشتاء والصيف يتمثل رمزيا بانتقال بين حمير وجمال. الحمير رمز الشتاء، والجمال رمز الصيف. وفي كتاب رابيني بعنوان «أسرار الحاخام شمعون بن يوحاي» هناك نص يدعى (صلاة الحاخام شمعون بن يوحاي)، ورد فيه ذكر (مروان راعي الحمير):

(الملك الثاني الذي سيظهر من أبناء إسمعيل يحب إسرائيل؛ يرمم شروخ الهيكل، يشنّ حروباً على أبناء عيسو، ويذبح جيوشهم. ثم سيظهر ملك والذي اسمه مروان. سوف يكون راعياً للحمير، وسوف يأخذونه من الحمير ويجعلونه ملكاً، وسوف يقوم عليه أبناء أدوم ويقتلونه. سوف يأخذ مكانه آخر، وسوف يُحلّ السلم على كل الجهات، وسوف يحب صهيون ويموت بسلام. وسوف يأخذ مكانه ملك آخر، ويمسك المملكة بحزم بسيفه وقوسه، وسوف يكون نزاع في أيامه، أحياناً في الشرق وأحياناً في الغرب، أحياناً في الشمال وأحياناً في الجنوب)[2].

وهذا يدلل على أن أسطورة (مروان الحمار) أسطورة قديمة، الأمر الذي يؤكد أن تسمية مروان بالحمار مرتبطة بهذه الأسطورة. وهو ما يدعم فكرة أن بني أمية هم من سموا مروانا بالحمار. فهو سيأتي كمخلص ما. لكنه سيقتل في النهاية.

وقد رأى برنار لويس، البارع في تحويل الميثولوجيا إلى تاريخ، أن هذا النص يتحدث عن الصراع بين الأمويين والعباسيين، في حين ظن آخرون يتحدث عن فترة تصل إلى الحروب الصليبية، رغم أن بن يوحاي عاش في القرن الثاني الميلادي. وهذا يعني أنه تمت أعادة توقيت النص انطلاقا من وجود مروان راعي الحمير هذا. يقول برنار: (عزا يلنك العمل {الأسرار} إلى الحقبة الصليبية، لكن المؤرخ هاينريش غريتس Heinrich Graetz،

---

(1) أشعيا 21: 6-7.

(2) نبيل فياض، نصان يهوديان حول بدايات الإسلام.

عن طريق فحص دقيق، كان قادراً على أن يُظهر أن الأحـداث والحكّـام المُـشار إلـيهم في النص إنما يرجعون إلى الخلافة الراشدية وخلافة بني أميّـة، وأنّ العمـل، باسـتثناء مقطـع مضاف من تاريخ أكثر تأخراً، كُتب أثناء الـصراع الـذي أنهـى الخلافـة الأمويـة. ورغـم اعتراضات شتاين شنايدر Stein Schneider، الذي ما يزال يفضّل الهوية الصليبية، قُبِـلَ هذا الرأي عموماً) (فياض، نصان يهوديان).

وكما نرى، فالمدى الزمني بين حكم مروان الحمار والحروب الصليبية يقرب من ستة قرون! وهذا بحد ذاته يدلل على أن تحويل نص ميثولوجي يتحدث عن الرجـل- الحـمار، أو عن راكب الحمار، إلى نص يحمل إشارات تاريخية مجرد مغامرة غـير محـسوبة، عـلى أقـل تقدير.



الفصل الحادي عشر

أتيه من فقيد ثقيف

أي أضل من فقيد ثقيف.

ويروى أيضا: (أتيم من فقد ثقيف)، من التتيم، أي الحب الشديد. ويبدو أن علينا أن نأخذ الصيغتين معا، أي ان نضع أن الضلال والحب يسيران معا في المثل.

وهذا مثل واضح المعنى. ونحن نعرض له هنا كي نبين جذوره العميقة، موضحين كيف يمكن لقصة قديمة عمرها آلاف السنوات أن تستمر، وأن تحاول أن تبدو كما لو أنها بنت الأمس. كما نعرض له أيضا كي نفهم طرازا من الأشخاص الميثولوجيين الذين يهيمون على وجوههم في الفلاة ويضيعون. وهم كثير جدا في الميراث العربي.

تقول قصة المثل: (أتيه من فقيد ثقيف: قالوا: كان بالطائف في أول الإسلام إخوان. فتزوج أحدهما امرأة من بني كنة ثم رام سفراً فأوصى الأخ بها. فكان يتعهدها كل يوم بنفسه، وكانت من أحسن الناس وجهاً، فذهبت بقلبه، فضني وأخذت قوته حتى عجز عن المشي، ثم عجز عن القعود. وقدم أخوه فلما رآه بتلك الحال قال: ما لك يا أخي؟ ما تجد؟ قال: ما أجد شيئاً غير الضعف. فبعث أخوه إلى الحارث بن كلدة، طبيب العرب، فلما حضر لم يجد به علة من مرض، ووقع له أن ما به من عشق، فدعا بخمر وفت فيها خبزاً، فأطعمه إياه ثم أتبعه بشربة منها فتحرك ساعة، ثم نفض رأسه، ورفع عقيرته {بأبيات شعر} ... فعرف أنه عاشق. فأعاد عليه الخمر فأنشأ يقول:

أيها الجيرة أسلموا   وقفوا كي تكلموا

خرجـــت مزنـــة مـــن الـــــ بحـــــر ريـــــا تحمحــــم
هـــي مـــا كنتـــي وتـــز عـــــم أني لهـــــا حـــــم

فعرف أخوه ما به فقال: يا أخي، هي طالق ثلاثاً فتزوجها. فقـال: هـي طـالق يـوم أتزوجها. ثم ثاب إليه ثائب من العقل والقوة، ففارق الطائف وهام في البر فـما رؤي بعـد ذلك... فضرب به المثل، وسمي فقيد ثقيف)[1].

وهناك اختلافات طفيفة في رواية هذه القصة بين كاتب وآخر، لكن الجوهر واحـد. مثلا يعطينا النشابي الإربلي اسمي الأخوين الثقفيين، ولا يقـول لنـا أن الأخ عـرض عـلى أخيه زوجته: (ومنهم فقيد ثقيف، واسمه عمرو بن عبد الله. وكان سببه أنـه عـشق امـرأة أخيه سفيان، وكتم أمره، ولم يعرف الأطباء داءه. فقال الحارث بـن كلـدة الثقفـي، وكـان طبيب العرب: هو عاشق). ثم أسكره فأبان السكر حبه. (فلما أفاق من سـكره عـرف مـا قاله، فاستحيا من أخيه، فذهب على وجهه، فلا يدرى أين توجه، فسمي فقيد ثقيف) [2].

إذن، يقول لنا الرواة أن فقيد ثقيـف: (كـان بالطـائف في أول الإسـلام). بـل إنهـم يدخلون الحارث بن كلدة الطبيب المعروف في القصة. لكننا نعرف أن لهذه القـصة نـسخة مصرية عمرها آلاف السنوات، وهي التي تعـرف باسـم (قـصة الأخـوين)، التـي يعلـم الجميع بأنها على علاقة وطيدة بقصة يوسف وزوجة العزيز، لكن مع قلب الصراع. فعزيز مصر، (فوطيفار) (فوطي- فار)، هو (فاتا أو فاتي أو باتا) في قصة الأخوين المصرية. لكن فاتا هو المطارَد في القصة المـصرية، في حـين أن نظـيره (فوطيفـار) هـو المطـارِد في القـصة التوراتية. وهذا ليس بذي أهمية كبيرة، ذلك أن الأخوين، كمثلين لوجهي الكَون الفيـضي وغير الفيضي، يتصارعان بلا توقف؛ الواحد مـنهما يطـرد الآخـر ويزيحـه، أو يقتلـه، ثـم يحصل العكس.

ومختصر القصة المصرية أنه كان هناك أخوان، أكبر ويدعى أنبو، وأصغر يدعى فاتا. أسكن أنبو المتزوج أخاه الأعزب معه. وفي مـرة أرسـله إلى البيـت، فوجـد زوجـة أخيـه

(1) الميداني، المجمع.
(2) النشابي الأربلي، المذاكرة.

جالسة تمشط شعرها فلم يلتفت إليها، لكنها اعترضته وهمت به وقالت: تعال، نقض ساعة ننام سويا. وسوف يسعدك ذلك... عندئذ أصبح الشاب كالفهد الهائج جدا على الاقتراح الفاحش الذي وجهته له، وتملكها رعب شديد. ثم ناقشها قائلا: «أنت الآن كأم لي، وزوجك لي كوالد لأنه- كونه أكبر مني- هو الذي تولى تربيتي. ما هذه الجريمة الكبرى التي تتلفظين لي؟ لا تتلفظي بها مرة أخرى إلي»). ثم (لما عاد زوجها {أنبو}...وجد زوجته مستلقية، مريضة جدا.... قال لها زوجها: من الذي كان يتحدث معك؟ فقالت له: لم يتحدث معي سوى أخيك الأصغر... قال لي: تعالي نمضي ساعة ننام سويا، أصفف خصلات شعرك. هكذا خاطبني، لكني لم أصغ له. «ألست أمك؟ أليس أخوك الأكبر بمثابة أب لك؟ هكذا أجبته، لكنه كان خائفا وضربني، حتى لا يدعني أخبرك. الآن، إذا سمحت له ان يعيش، سوف اقتل نفسي)[1]. ومع أن الترجمة سيئة جدا، لكن المعنى مفهوم. ثار أنبو وطارد أخاه ليقتله، ثم حدثت سلسلة هائلة من الأعاجيب، انتهت إلى تصالح الأخوين.

وكما نرى فالقصة من حيث الجوهر تشبه قصة يوسف وزوجة العزيز. المرأة تراود الرجل الأصغر- ويوسف هو الأصغر مقاما مقارنة العزيز- عن نفسه. لكنه يرفض، فتتهمه أمام أخيه الذي يقرر في قصة الأخوين قتله، وفي قصة يوسف سجنه. وقد أوضحنا في كتابنا السابق أن السجينين اللذين كانا في السجن مع يوسف، هما رمز ليوسف والعزيز. فيوسف هو الخباز الذي تأكل الطير من رأسه، والعزيز هو ساقي الخمر. وبينا أن هذين يماثلان مجاوز الريح، أي ساقي الخمر ومطعم الطير في أسطورة مكة. وهما يرمزا إلى النغمة الخمرية الصيفية الفياضة، والنغمة غير الفيضية والشتوية الباردة.

وفي قصة ثقيف لا يكشف الرجل الثقفي عن حبه لامرأة أخيه إلا بالخمر. فالخمر عنصر حاسم في الأسطورة كلها. وفي القصة المصرية يقول فاتا لأخيه: وإذا أعطاك إنسان قدحا من الجعة فاختمر أدركت حينئذ ما حاق بي من الأذى. ويبدو أن فقيد ثقيف كان

---

(1) بريتشارد، نصوص الشرق الأدنى، ترجمة عبد الحميد زايد، 1987، ص 98.

يلعب دور مجاوز الريح. فالخمر رمز السيطرة. فهو ممثل الصيف. ومن يمسك بالخمر ويشرب يكون هو الناجي والمسيطر. وحين يكشف فقيد ثقيف عن رغبته بامرأة أخيه عبر الخمر، فهو يظهر شوقه إلى أن يتسيد، وأن يزيح أخاه.

طبعا، علينا أن نعترف أن القصة المصرية أوسع، إضافة إلى أن طابعها الديني أشد وضوحا من القصة العربية. فقد عريت القصة العربية من كثير من أوراقها الدينية لتتظاهر قصة حب عادية بين فتى وزوجة أخيه. مع ذلك فإن المرء يستطيع أن يدرك الارتباط بين القصتين. بل إنه يستطيع أن يدرك لم رمت القصة العربية أوراقها مثل شجرة تتعرى في الشتاء. فلكي تعيش في كنف دين جديد وقوي كان عليها أن تتبرأ من كونها قصة دينية، وأن تبدو كقصة حب واقعية علمانية. ولا نريد أن نطيل بشأن (قصة الأخوين). فهي متوفرة ويستطيع كل واحد أن يحصل عليها. كما أنها أفضل قصة للتعبير عن الانقلابات الفصلية التي تتمثل بصراع بين أخوين على امرأة. وهي مفصلة حد أنها قادرة على إعطاء صورة رائعة عن ديانة إيزيس وأوزيريس المصرية.

إذن، فنحن أمام ثالوث محدد في القصص الثلاث: رجل فتي، امرأة، ورجل أكبر في العمر. وهذا الثالوث هو شبيه الثواليث التي تعرضنا لها في كتابنا السابق:

فقيد ثقيف	المرأة	الأخ الأكبر
يوسف	المرأة	العزيز
فاتا	المرأة	أنبو
اللات	العزى	مناة

والعزى هي إيزيس، أو هي (ابنة حور أختي) كما في أحد المواقع في قصة الأخوين، في حين أن الرجلين في كل ثالوث هما وجها الإله أوزيريس، أو وجها الكون الفيضي واللافيضي. وهذان الوجهان يتمثلان دوما برجلين يتصارعان على امرأة هي إيزيس. ذلك أن اقتراب إيزيس من أي منهما يحدد سيطرتها، أي يحدد الفصل السائد. وفي العادة فإن الفتي يزيح الأكبر عمرا، ويستولي في النهاية على المرأة. أي أن فقيد ثقيف- يوسف-

فاتا يزيح المقابل. لذا فالأكبر في قلق دائم على المرأة وعلى نفسه في نهاية الأمر. إنه يشك في أخيه دائما. فهو من طراز الإخوة الأعداء.

ويجب أن نلفت الانتباه هنا إلى كلمة (كنة) في قصة ثقيف. فهي كلمة مركزية كاشفة. فقد تزوج أحد الأخوين (امرأة من بني كنة). ثم أن فقيد ثقيف قال في ما ينسب إليه من شعر:

(هي ما كنتي وتزعم أني لها حم). أي أن الكنة تظهر حتى النهاية في القصة. وفقيد ثقيف يرفض أن المرأة كنته، أي زوجة أخيه: فهي (ما كنتي) أي ليست كنتي، رغم أنها (تزعم إني لها حم). وجوهر القصة ومثيلاتها يقوم، مداورة، على هذه الفكرة، أي على فكرة رفض قبول الأخ الأصغر لفكرة السماح للأكبر بالمرأة، رغم ما قد يوحي بعكس ذلك. فالأصغر يعلن، بالممارسة، أو تعلن المرأة ذاتها عبر الرغبة، أنه شريك في المرأة. أي أن لكل حصته فيها. وهما يقتتلان عليها طوال الوقت، حتى لو بدا الأمر ظاهرا غير ذلك. وهنا يحسن أن نتذكر ما أوردناه في كتابنا السابق عن صنمي جذيمة الأبرش، أي ضيزيه. والضيزن هو الشريك في المرأة. عليه فالضيزنان هما الشريكان في المرأة. عليه، فقصة فقيد ثقيف، وقصة الأخوين المصرية، وكل القصص من أمثالها، تتحدث صراحة أو مواربة عن ضيزنين يشتركان في امرأة واحدة.

وحين يحب الأصغر المرأة، أو يواصلها سرا، فإن هذا يعني أن سيطرة الأخ الأكبر قد انتهت. لقد أزيح، أو قتل. ويبدو أن القتل والإزاحة كان يقتضي طرازا من الهروب الديني، الهروب الطقسي، يمارسه القاتل، ولا يمكن من دونه أن تتم سيطرة المزيح أو القاتل، أي لا يمكن أن تتم سيطرة الفصل الذي يمثله. وقد رأينا مثل هذا في كتابنا السابق عند الحديث عن العبد الآبق، وعند الحديث عن (الأرامي التائه).

وربما كان علينا أن نلفت الانتباه إلى الوصف الذي يقدمه فقيد ثقيف لزوجة أخيه في الشعر الذي فاض على لسانه. فهي: (مزنة خرجت من البحر ريا تحمحم). وهو وصف مدهش. وقد يحس المرء أن البيت يشير إلى إلهة من طراز الشعرى، التي تعبر نهر المجرة عائدة إلى الضفة الغربية منها، كي تنتظر سهيلا هناك. وهي حين تعبر نهر المجرة لا

بد أن تكون بليلة (ريا). ومن أجل هذا تمثل إيزيس الشعرى بزهرة لوتس. فزهرة اللوتس تنبثق من أعماق الماء لتتفتح على السطح زهرة ريا مدهشة.

ومقصدنا هنا، بعد أن أوضحنا علاقة فقيد ثقيف بفاتا المصري، أن نتحدث عن طراز من الذين فعلوا كما فعل فاتا وفقيد ثقيف (وهاموا على وجوههم) أو (ذهبوا على وجوههم) في التراث العربي. ففقيد ثقيف (ذهب على وجهه). وفاتا (ألقى حمله إلى الأرض ولاذ بالفرار). ومع أن لا لوذان بالفرار ولا ذهاب على الوجه في قصة يوسف وامرأة العزيز، فإن حديث القرآن عن أن كون قميصه (قد من دبر) يدل على أنه كان ينوي أن يلوذ بالفرار.

من هام ومن ضل!

وهناك في التراث العربي كثير من الذين يدعون بالهائمين على وجوههم والضالين. ولسنا متأكدين أن كانوا جميعا من صنفا واحد أم أنهم ينتمون إلى صنفين. إذ كلما حاول المرء ان يضبطهم ويصنفهم تداخلت الأصناف والطرز. فمن هام على وجهه يسمى أحيانا بالضال، والعكس. وإذا صح أن لدينا طرازين مختلفين ومتضادين- وهو ما قد لا يكون صحيحا- فيمكن تحديد وجوه التفريق الأساسية بينهما فرضيا على الشكل التالي:

أولا: أن الهائم على وجهه يوصف بأنه (استفحل) من قبل الجن. أي أن الجن أخذته لأنها أرادت أن تستنسله، لكرامة نسله.

ثانيا: بناء عليه، فإن الهائم سيعود في وقت ما.

ثالثا: أن الهائم عموما يصارع رجلا آخر على امرأة كما حدث مع فقيد ثقيف.

رابعا: أن الضال تنتهي حكايته بالقتل والموت. أي أنه لا يعود.

ويحدثنا الجاحظ تحت عنوان «من هام على وجهه فلم يوجد» عن عدد من الهائمين على وجوههم: (يزعمون أن ثلاثة نفرٍ هامُوا على وجوههم فلم يُوجَدوا: طالب بن أبي طالب، وسنان بن أبي حارثة، ومرداس بن أبي عامر)[1]. أما في الرسائل فيضيف لنا اسمين آخرين، هما عمرو بن عدي وعمارة بن الوليد:

---

(1) الجاحظ، الحيوان.

(وقيل لعمرو بن عبيد: أيكون أن يصرع شيطان إنساناً؟ قال: لو لم يكن لما ضرب الله به المثل لآكل الربا حيث يقول: «الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبَّطُه الشيطان من المس». فهذا شيء واضح. قال: ثم وقفنا على رجل مصروع، فقلت له: أرأيت هذا الصَّرْع، تزعم أنه من شيطانه؟ قال: أما هذا بعينه فلا أدري أمن فساد مرَّة وبلْغم، أم من شيطان. وما أُنكر أن يكون خبْط شيطانٍ وصرعه. وكيف لا يجوز ذلك مع ما سمعنا في القرآن؟ قال: وسمعته، وسأله سائل عن رجلٍ هام على وجهه، مثل عمرو بن عدي صاحب جذيمة الوضاح، ومثل عمارة بن الوليد، وطالب بن أبي طالب، فقال: قد قال الله: «كالذي استهوته الشياطين في الأرض»)[1].

وهكذا فلدينا قائمة طويلة من الذين هاموا على وجوههم. لكن المهم أن الشخص الذي وجه إليه السؤال في النص أعلاه فهم أن المقصود بالهائمين هم الذين استهوتهم الجن، فأجاب أن هذا ممكن بدليل حديث القرآن عن الذي (استهوته الشياطين في الأرض). وهذا يعني أن التعبير القرآني (استهوته الشياطين) يساوي تعبير (استفحلتهم الجن). يدلل على ذلك أن سنان بن أبي حارثة الذي تضمه القائمة هو ممن استهوته الجن. يقول الجاحظ في البغال: (وتزعم أعراب بني مرة أن الجن إنما استهوت سناناً لتستفحله إذ كان منجباً، وسنان إنما هام على وجهه). ويضيف الثعالبي في فقه اللغة: (وزعمت أعراب بني مرة أن سنان بن أبي حارثة لما هام على وجهه استفحلته الجن تطلب كرم نجله)! وهكذا فمن هام على وجهه هو من استفحلته الجن.

أما عمرو بن عدي الشاعر فهو ممن استفحلته الجن أيضا، الأمر الذي قد يشير أيضا إلى أنه هام على وجهه: (ثم ملك بعده ابن أخته عمرو بن عدي بن ربيعة. قالوا: وعمرو هذا هو الذي استهوته الجن دهراً طويلاً ثم رجع)[2]. وعنه أيضا: (وأقام عدي في أخواله إياد إلى أن هلك. وولدت رقاش منه غلاماً وسمته عمرا، وربي عند خاله جذيمة وكان

(1) الجاحظ، الرسائل.
(2) النويري، نهاية الأرب.

يستظرفه. ثم استهوته الجن فغاب، وضرب له جذيمة في الآفاق إلى أن ردده عليه وافدان من العتقا ثم من قضاعة وهما مالك وعقيل)[1].

ووجود امرأة في قصة عمرو بن عدي قد يشير، ربما، إلى أنه صارع رجلا آخر على امرأة: (ثم إن الجن استهوت عمرا ففقد فطلبه جذيمة في آفاق الأرض، فلم يسمع له خبرا حتى أقبل رجلان من بلقين وهما مالك وعقيل، ابنا فالح من الشام يريدان الملك بهدية ومعهما قينة يقال لها أم عمرو. فبينما هما على ماء، وقد هيأت لهما القينة طعاما وجعلا يأكلان، إذ أقبل رجل أشعث الرأس قد طالت أظفاره وساءت حاله. فناولته القينة طعاما وسقت صاحبيها. فقال عمرو: اسقني! فقال: لا تطعم العبد الكراع، فيطمع في الذراع! وأوكت سقاءها. فقال عمرو:

صددت الكأس عنا أم عمرو　　　وكان الكأس مجراها اليمينا)[2]

طبعا، ندري أن الأبيات تنسب أيضا لعمر بن كلثوم. لكن لنلاحظ هنا أن المرأة كانت بين رجلين تسقيهما الخمر، وأنها منعت عمروا الخمر حين طلبها. ويكاد المرء يحس أن عمروا واحد من الرجلين، أو أنه أراد أن يحل محل واحد منهما، أي أن يصبح شريكا في المرأة، مثل فقيد ثقيف. لذا فقد منع من الخمر، لأنه شربه الخمر يعني سيطرته، وإزاحته لنظيره. وإذا صح هذا، فعلينا أن نعيد النظر في معنى البيت أعلاه:

رددت الكأس عنا أم عمرو　　　وكان الكأس مجراها اليمينا

فهو، في ما يبدو، بيت أسطوري يشير على نزاع على كأس الخمر. ذلك أن من يظفر به يكسب الجولة ويكون الناجي المسيطر. فعمر كان يعتقد أن الكأس يجب ان تدور يمينا، أي أن كخمري صيفي قد حلت موعد سيطرته، وأن عليه أن يعود من هيمانه. لكن المرأة الغامضة أدارت الكأس ضده، أي أدارته يسارا. وأغلب الظن أن لهذا الكأس علاقة بسقاية يوسف التي وضعت في رحل بنيامين النبي.

---

(1) تاريخ ابن خلدون.

(2) الزبيدي، تاج العروس.

على كل حال، فقد رأينا كيف أن عمرا الذي استفحلته الجن قد عـاد في النهايـة. أي إن هيمانه كان مؤقتا. وتؤكد قصة (خرافة العذري) وشريك بن حباسة هذا:

(خرافة العذري... رجل من بَني عذرة استهوته الشياطين، فتحدث رسـول الله ﷺ يوماً بحديث فقالت امرأة من نسائه: هذا من حـديث خرافـة قـال: لا وَخُرَافَـة حـقّ.... ورويتم أن شريك بن خُباسة دخل الجنةَ وخرجَ منها ومعـه ورقـة مـن ورقهـا، وأن عمـر سأل الرجل المفقود الذي استهوته الجن فقال: مـا كـان طعـامهم؟ قـال: الفـول والرِّمَّـة، وسأل عن شرابهم فقال: الجدَف)[1]. وكنا رأينا كيف أن عمرا بن عدي: (استـهوته الجـن دهراً طويلاً ثم رجع). وهكذا، فالهائمون على وجوههم يعـودون. فهـيمانهم في الـبراري، وطوافهم مع قبائل الجن، مؤقت جد.

الضليلون

لكن مع سنان بن حارثة يختلط الطرازان بشدة. فسنان بن حارثة، الـذي استـفحلته الجن، وهام على وجهه، يدعى ضالة غطفان أيضا: (أضل من سنانٍ. وهو ابـن أبي حارثـة المرّي؛ وكان قومه عنفوه على الجود، فركب ناقة له ورمى بها الفلاة، فلـم يُـر بعـد ذلـك. وسمته العرب ضالَّة غطفان)[2]. ويقول الميداني عـن ضـالة غطفـان هـذا: (وكـان قومـه عنفوه على الجود فقال: لا أراني يؤخذ على يدي، فركب ناقة له يقال لها الجهول ورمى بهـا الفلاة فلم ير بعد ذلك فسمته العرب «ضالة غطفان». وقالوا في ضرب المثل به: لا أفعـل ذلك حتى يرجع ضالة غطفان)[3].

إذن، فسنان ضال وهائم على وجهه. ربما يكون (ضالة غطفان) مثيل (فقيد ثقيف).

لكن امرأ القيس سيكون أشهر الضالين، إذا فهمنا أن لقبه (الملك الضليل) يعني أنه ضل مثل سنان بن حارثة وغـيره. لكـن الفـارق أن ضـلالته بـلا عـودة. فالهـائمون عـلى

---

(1) الجاحظ، الحيوان.

(2) النويري، نهاية الأرب.

(3) الميداني، المجمع.

وجوههم يعودون في وقت ما. أما امرؤ القيس فلم يعد. إنه ضال قتيل مثل القارظ العنزي الذي مات في البئر، أو مات بنهشة حية.

وقد يقتنع المرء أن الهائم على وجهه هو القاتل. فهو من يحب زوجة أخيه، أو يشارك رجلا آخر في امرأة ما، ثم يستفرد بها. أي أنه عمليا يزيح أخاه، أو الرجل الآخر، ثم يهيم على وجهه. والإزاحة قد تعني القتل. وهو قتل رمزي في الأغلب. يعني أن الهائم قاتل، والضال، أو الضليل قتيل، كما هو الحال مع قايين الذي قتل أخاه وهام على وجهه: (إنك قد طردتني اليوم عن وجه الأرض ومن وجهك أختفي وأكون تائها وهاربا في الأرض. فيكون كل من وجدني يقتلني) [1]. فحماه ربه بعلامة كي لا يقتل: (فقال له الرب لذلك كل من قتل قايين فسبعة أضعاف ينتقم منه. وجعل الرب لقايين علامة لكي لا يقتله كل من وجده).

كل من وجدني يقتلني. وقد علمنا أن جزءا من صراع قايين {قابيل} وهابيل كان من أجل امرأة. فكل منهما كان يريد الزواج من أخته. يقول الطبري: (أن آدم أمر ابنه قينا أن ينكح توأمته هابيل، وأمر هابيل أن ينكح أخته توأمته قينا، فسلم لذلك هابيل ورضي، وأبى ذلك قين وكره تكرما عن أخت هابيل، ورغب بأخته عن هابيل، وقال، نحن من ولادة الجنة، وهما من ولادة الأرض، وأنا أحق بأختي) [2]. ولا شك أن موسى أيضا كان من القتلة التائهين. فق قتل المصري، وهام على وجهه فصار (آراميا تائها).

ولا يستبعد المرء، بناء على ذلك، أنه كان في كل قبيلة كبيرة هائم وضال، يمثلان دورا في مسرحية تحريك الفصول. وربما لهذا اختلطت الأخبار عن الضالين والهائمين.

وامرؤ القيس يلقب أيضا بذي القروح: يقول (وكان يقال له الملك الضليل، وقيل له أيضاً ذو القروح) [3]. وهناك احتمال جدي لأن يكون الملك الضليل قد دعي بذي القروح لأنه طراز من النعمان، أي أنه مثيل أدونيس في موته، وأن قروحه، أي جراحه،

---

(1) سفر التكوين: 3: 14-15.

(2) تاريخ الرسل والملوك.

(3) الأصفهاني، الأغاني.

هي شقائق النعمان. فالشقائق هي جروح النعمان، أو هي دمه النازف: (قال المبرد: النعمان الدم، ولذلك سمي شقائق النعمان)[1].

لقد جرح أدونيس- النعمان فسال دمه فانبعثت منه في ما بعد، في الربيع، شقائق النعمان. من أجل هذا فالشقائق في العالم الغربي مرتبطة بقتلى الحروب، أي بالشهداء. فهناك تحمل زهرة الشقائق في عيد القتلى- الشهداء. فهي رمز الانبعاث. لكن هذا التقليد ليس جديدا كما يظن، بل موغل في القدم. ويبدو أنه كان تقليدا إسلاميا أيضا. وينقل السهيلي حديثا نبويا يوحي بذلك:

(ومما وقع السيرة أيضاً، ولم يذكره ابن هشام حديث رواه ابن إسحق، قال: حدثني إسحق بن عبد الله بن أبي فروة، قال: حدثني بعض أهل العلم أن رسول الله ﷺ قال: الشهداء ثلاثة، فأدنى الشهداء عند الله منزلةً رجل خرج مسوداً بنفسه ورحله، لا يريد أن يقتل ولا يقتل أتاه سهم غرب فأصابه، قال: فأول قطرة تقطر من دمه، يغفر الله بها ما تقدم من ذنبه، ثم يهبط الله إليه جسداً من السماء، فيجعل فيه روحه، ثم يصعد به إلى الله، فما يمر بسماء من السموات إلا شيعته الملائكة، حتى ينتهي به إلى الله، فإذا انتهى به إليه وقع ساجداً، ثم يؤمر به فيكسى سبعين زوجاً من الاستبرق، ثم يقول رسول الله ﷺ: كأحسن ما رأيتم من شقائق النعمان. وحدث كعب الأحبار عن قول رسول الله ﷺ فقال كعب الأحبار: أجل كأحسن ما رأيتم من شقائق النعمان)[2].

وهكذا يُلبس الشهيد حلة مثل شقائق النعمان.

إذن، فنحن نظن أن الملك الضليل، حامل راية الشعراء في النار، هو واحد من الذين ضلوا، أي أنه كائن إلهي، أو كاهن لكائن إلهي يمثل دورا في مسرحية دينية. وإذا كان هناك شاعر واقعي وتاريخي اسمه امرؤ القيس فعلا فلا بد أن تكون قصة حياته قد اختلطت بشكل لا فكاك منه بقصة ضليل ديني.

---

(1) ياقوت، معجم البلدان.

(2) السهيلي، الروض الآنف.

وقد لحظ الدكتور طه حسن علاقة قوية بين قصة امرئ القيس وبين قصة عمر بن قميئة. وعمر هذا دعي بالضائع: (ولنلاحظ قبل كل شيء أن بين امرئ القيس وعمر بن قميئة شبهاً غريباً؛ فقد كان امرؤ القيس يسمى الملك الضلِّيل... وكانت العرب تسمي عمرو بن قميئة عمرا الضائع. فأما المتأخرون من الرواة بعد الإسلام فقد التمسوا لهذه التسمية تفسيراً فوجدوه في سهولة ويسر، أليس قد رحل مع امرئ القيس في القسطنطينية؟ أليس قد مات في هذه الرحلة؟ فهو إذاً عمرو الضائع لأنه ضاع في غير قصد ولا توجه. أما نحن فنفسر هذا الاسم كما فسرنا اسم امرئ القيس، ونرى أن عمرو بن قميئة ضاع كما ضاع امرؤ القيس من الذاكرة، ولم يعرف من أمره شيء إلا اسمه هذا كما لم يعرف من أمر امرئ القيس ولا من أمر عبيد إلا اسمهما) [1].

لكن يبدو لنا أن ضياع عمر بن قميئة يشبه هيمان فقيد ثقيف، لا ضلالة امرئ القيس: (فهم يزعمون أن أباه تُوفّي عنه طفلاً فكفله عمه؛ ونشأ عمرو جميلاً وضيء الطلعة، فكلِفت به امرأة عمه، وكتمت ذلك حتى إذا غاب زوجها لأمر من أموره أرسلت إلى الفتى، فلما جاء دعته إلى نفسها، فامتنع وفاءً لعمه وامتناعاً عن منكر الأمر، وانصرف. ولكنها حنقت عليه وألقت على أثره جفنة، حتى إذا عاد زوجها أظهرت الغضب والغيظ وقصّت على زوجها الأمر وكشفت عن الأثر؛ فغضب الرجل على ابن أخيه. وهنا يختلف الرواة، فمنهم من يزعم أنه همّ بقتله، فهرب إلى الحيرة، ومنهم من يزعم أنه أعرض عنه) [2].

وكما نرى فقصة عمر الضائع، الذي تقول المصادر أنه أقدم من امرئ القيس، وأنه صحبه فترة، تبدو قريبة جدا من فقيد ثقيف. ففيها صراع بين رجلين على امرأة. أما ضلالة امرئ القيس فهي ضلالة مختلفة تنتهي بالموت. وهذا ما يجعلنا نعتقد أن عمرو بن قميئة نقيض لامرئ القيس، أي انه من الهائمين على وجههم.

---

(1) طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص 166-167.

(2) المصدر السابق، ص 168.

وفي ما يخص كفأ الجفنة على الأثر فقد كان تقليدا يهدف إلى عدم محوه: (وأمرت بجفنة، فكفئت على أثر قدمه، فلما رجع مرثد وجدها متغضبة، فقال: ما شأنك؟ قالت: رجل قريب القرابة منك جاءني يسومني نفسي. قال: من هو؟ قالت: أما أنا فلا أسميه، وهذا أثر قدمه، فعرف مرثد أثر عمرو) [1].

ونحن على قناعة أن خالدا بن سنان العبسي واحد من هؤلاء الضالين الضليلين. أي أنه مثل امرئ القيس بشكل ما. فهو (النبي الذي ضيعه قومه)، على حد قول حديث منسوب إلى النبي. إنه ضائع مثلهم تماما. فقد تركه قومه مدفونا في القبر ورفضوا الحفر عنه، رغم انه طلب منهم ذلك.

في كل واد يهيمون!

لكن بما أن عددا من الضالين أو الهائمين على وجوههم الذين نتحدث عنهم كانوا شعراء (سنان بن حارثة، امرؤ القيس، عمرو بن عدي، أفنون التغلبي، وربما غيرهم)، فإن المرء قد يتساءل عن علاقة الهيمان الذي نحن بصدده بالهيمان الذي تحدث عنه القرآن بخصوص الشعراء: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾ يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ ﴿٢٢٣﴾ وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾﴾ ؟ [الشعراء:221-226].

فما معنى (يهيمون)؟ أنحن هنا نتحدث عن هيمان مثل هيمان من استفحلتهم الجن من الشعراء أمثال سنان بن حارثة وعمرو بن عدي وغيرهم؟ ثم ما معنى أنهم يهيمون في (كل واد)؟ وأي وديان هذه التي تحدثت عنها الآية؟ وهل لها علاقة بواد جوف حمار، الوادي التي تحدث عنه امرؤ القيس، وربط بمثل (أكفر من حمار) عند الكثيرين؟:

وواد كجوف العير قفر مضلة قطعت بسام ساهم الوجه حسان

يبدو لنا أن هناك علاقة بين هيمان الهائمين الذين رصدناهم وبين الشعراء الذين يهيمون في كل واد في القرآن. كما لا بد لجنون الشعراء المذكور في القرآن، والذي ألصقه

(1) السرّاج القارئ، مصارع العشاق.

مشركو مكة بالرسول، أن يكون على علاقة بما نحن فيه. فمشركو مكة اتهموا الرسول بأنه شاعر مجنون، آو كاهن ومجنون: ﴿أَئِنَّا لَتَارِكُوٓاْ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٖ مَّجۡنُونِۭ ﴾ [الصافات:36]. وفي الطور: ﴿فَذَكِّرۡ فَمَآ أَنتَ بِنِعۡمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٖ وَلَا مَجۡنُونٍ ﴾ الطور:39]. وفي الذاريات ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُواْ سَاحِرٌ أَوۡ مَجۡنُونٌ ﴾ [الذاريات: 52]. كما أن هناك دليل من أحاديث نبوية على أن الشعراء كانوا مرتبطين بطراز من الجنون. فحين نزلت أول سورة في القرآن، وهي سورة اقرأ، على النبي خشي أن يكون أمره أمر شاعر مجنون. أي خشي أنه سيدخل ضمن فئة الشعراء المجانين: (ثم انتهى {أي جبريل} فانصرف عني، وهببت من نومي، وكأنما صور في قلبي كتاب، ولم يكن في خلق الله عز وجل أحد أبغض إلي من شاعر أو مجنون، كنت لا أطيق أنظر إليهما، فقلت: إن الأبعد- يعني نفسه، ﷺ - لشاعر أو مجنون، ثم قلت: لا تحدث قريش عني بهذا أبداً، لأعمدن إلى حالق من الجبل، فلأطرحن نفسي منه، فلأقتلنها، فلأستريحن)[1]. وهكذا، فقد شك الرسول في الوحي وفي نفسه عند لحظة محددة استنادا إلى التقليد الذي نتحدث عنه، تقليد الشاعر المجنون. ونظن أن تقليد الشاعر- المجنون هذا هو سبب سوء التفاهم الظاهري بين الشعر والإسلام. فما كان يرفضه الإسلام وينأى عنه هو الكهانة الدينية الشعرية. ورفضه لها بهذه الشدة ضاعفه أن قريشا اتهمته الرسول بها.

إذن، فنحن أمام شاعر يلعب دور كهانة ما، ومن شروط كهانته في ما يبدو أن يصيب بجنون ما. فهل لهذا الجنون علاقة باستفحال الجن والهيمان على الوجه. يبدو ذلك، خاصة وأن كيف أن جزءا كبيرا من الهائمين هم من الشعراء. وقد رأينا عند الجاحظ من قبل كيف أن بعضهم ساوى بين استفحال الجن وبين من ﴿يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ﴾ [البقرة:275]. فالخباط طراز محدد من الجنون: (الخباط: داء كالجنون)[2]. ويضيف اللسان: (ويقال: بفلان خبطة من مس. وفي التنزيل «الذي يتخبطه الشيطان من المس»، أي يتوطؤه فيصرعه. والمس الجنون. وفي حديث الدعاء: «وأعوذ بك أن يتخبطني الشيطان»،

---

(1) سيرة ابن إسحق.

(2) ابن دريد، جمهرة اللغة.

أي يصرعني ويلعب بي)[1]. عليه، فثم ارتباط بين الشعراء الكهنة هؤلاء وبين الجنون. ويبدو أن هيامهم هو هذا الجنون ذاته.

ريب المنون

لكن السؤال هو إن كان لهذا الخباط- الجنون أي علاقة بريب المنون الذي تحدث عنه مشركو مكة: ﴿فَذَكِّرْ فَمَآ أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ ﴿٢٩﴾ أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ ﴿٣٠﴾ قُلْ تَرَبَّصُوا۟ فَإِنِّى مَعَكُم مِّنَ ٱلْمُتَرَبِّصِينَ ﴿٣١﴾﴾ [الطور:29-31].

فما هو ريب المنون هذا؟ وهل شيء معاكس للجنون، كما قد تشير الآية. فالمشركون يتهمون الرسول مرة بأنه شاعر مجنون، أو كاهن مجنون، ثم يقولون: دعنا نتربص به ريب المنون.

وحسب المفسرين، فهناك معنيان لكلمة (المنون). يقول الثعلبي في الكشف والبيان: (المنون يكون بمعنى الدهر، ويكون بمعنى الموت). بالتالي فما يتربص بالشعراء إن هو إلا الموت أو حوادث الدهر. لكن لم ينسب هذا المنون إلى ريب ما؟ لمَ لمْ يُقل (نتربص به المنون)؟ اختارت الغالبية أن الموت الطبيعي هو ما تقصده الآية: (وذلك أن المشركين كانوا يدفعون نبوته {الرسول} ويقولون: شاعر نتربص به ريب المنون، ولعله يموت كما مات شاعر بني فلان)[2]. وقال: (قائل منهم «احسبوه في وثاق ثم تربصوا به المنون حتى يهلك كما هلك من قبله الشعراء زهير والنابغة، إنما هو كأحدهم)[3].

لكن جملة: (لعله يموت كما مات شاعر بني فلان) قد تكون إشارة إلى موت طقسي ما يقع على هذا الطراز من الشعراء؟ فمحمد سيموت ميتة محددة كما مات شاعر بني فلان، وعلى المشركين فقط أن ينتظروا. ولا نظن أبدا أن هذه الجملة تعني الموت الطبيعي. إذ لماذا لا يقال في هذه الحالة كما يموت أي واحد من الناس، لا كما مات شاعر بني فلان؟

---

(1) لسان العرب.

(2) تفسير القرطبي.

(3) د. جواد علي، المفصل.

ورد القرآن على لسان الرسول يوحي بأن الحديث لا يجري عن موت طبيعي، بل ولا حتى عن موت ربما: ﴿قُلۡ تَرَبَّصُواْ فَإِنِّي مَعَكُم مِّنَ ٱلۡمُتَرَبِّصِينَ (٣١)﴾ [الطور:31]. أي انتظروا وأنا معكم منتظر لريب المنون الذي تظنون أنه سيصيبني. فمهما انتظرتم فهو لن يحدث لي. فأنا لست بشاعر حتى يصيبني ريب منونكم هذا. إنه عرض يلم بالشعراء، وأنا لست بشاعر. يعني أنا لسنا بصدد موت طبيعي على الأقل.

لكن إذا لم يكن موتا طبيعيا، فهل هو موت طقسي ما؟ إذا صح هذا، فمعنى ذلك أن الهائمين على وجوههم يقتلون في النهاية، ولو قتلا رمزيا ينتهي بإنهاء دورهم في المسرحية الدينية. من أجل هذا قتل امرؤ القيس بحلة مسمومة، ودفن خالد بن سنان العبسي، ورسّ في القبر. وفي هذه الحالة علينا أن نعتبر أن اختفاء عمرو بن عدي وسنان بن حارثة طراز من الموت الطقسي.

على كل حال، فإن (ريب المنون) جملة شديدة الغموض، وتحتاج إلى أن جهد أكبر لحل لغزها. لكن يمكن القول أن هناك من اشتبه منذ زمن طويل أن المنون وأشباهها من الكلمات قد تكون أسماء آلهة: (وتؤدي كلمة «المنون» معنى الدهر والموت، وقد تسبق بكلمة «ريب» في بعض الأحيان، فيقال: «ريب المنون» كما يقال «ريب الدهر». ويرى «نولدكه» أن هذه الكلمات هي أسماء آلهة، وليست أسماء أعلام). وهناك ما قد يشير، بالفعل، إلى إله وجود إله قديم باسم (ريب): (بيت رَيب: حصن باليمن أيضاً في جبل مَسوَرَ) كما يقول ياقوت (معجم البلدان). ثم ينقل لنا شعرا لابن أفنونة، الذي ولي القضاء ببيت الريب:

لا حبذا بيت ريب لا ولا نعمت عينا غريب يرى يوما بها بهجا

ويضيف الهمداني مؤكدا: (بيت ريب: حصن ذو عرقة منقطعة عليها قصور آل المنصور وحرمهم وأموالهم لا مسلك لها غير باب واحد، والأراس حصن بينها وبين فائس وهو حصن واسع، وفيه من القرى قرية بيت ريب وهي قرية السوق التي بها التجار)[1].

(1) الهمداني، صفة جزيرة العرب.

بيت ريب هنا قد تعني: بيت الإله ريب. وإذا صح هذا، يكون هذا الإله على علاقة بـ (المنون) التي وردت في القرآن. أي أنه هو ريب صاحب المنون، أي الذي يبعث بالمنون الذي يتربص بالشعراء. وعلى اسم هذا الإله المفترض سمي في ما يبدو أناس باسم (الريب) مثل ملك بن الريب. وهناك مكان آخر يدعى الريب: (الرَّيب اسم موضع؛ قال ابن أحمر:

فَسار بِه، حتى أَتى بيت أمه   مقِيماً بأَعلى الريب، عند الأَفاكِلِ)[1]

والمفسرون على أن (الأفاكل) هنا موضع محدد. لكن هذا ليس أكيدا في ما نرى. فإذا كنا نتحدث عن إله يدعى ريب، له بيت يدعى بيت ريب، فلماذا لا نفكر أن كلمة (الأفاكل) هنا تعني الكهان. فكلمة (أفكل) في غالبية اللغات السامية تعني: الكاهن. وربما كانت تعني كذلك في العربية في الزمن السحيق، ثم لم يبق منها سوى معنى الرعدة والنفضة: (الأَفْكَل، على أَفعَل: الرَّعدة... التهذيب عن الليث وغيره: الأَفْكَل رعدة تعلو الإنسان ولا فعل له... ويقال: أَخذ فلاناً أَفْكَل إِذا أَخذته رعدة فارتعد من بَرد أَو خَوف... وفي الحديث: أَوحى الله تعالى إِلى البحر إِن موسى يضربك فأَطعه فبات وله أَفْكَل أَي رعدة)[2]. والرعدة تذكر برعدة الكاهن ورعشتهم الدينية، بل وقد تذكر برعدة الشعراء المجانين.

داود والمهلهل

وبالمناسبة، يمكن للمرء أن يتساءل عن علاقة جنون داود التوراة بها نحن فيه؟ فقد رأينا في فصل (ما يقعقع لي بالشنان)؟ ذلك أن داود بعد أن قتل جوليات هرب من وجه شاول وذهب إلى أخيش الفلسطيني، حيث افتعل طورا من الجنون أمامه: (فوضع داود هذا الكلام في قلبه وخاف جدا من أخيش ملك جت. فغير عقله في أعينهم وتظاهر بالجنون بين أيديهم واخذ يخربش على مصاريع الباب ويسيل ريقه على لحيته. فقال أخيش

---

(1) لسان العرب.

(2) المصدر السابق.

لعبيده هو ذا ترون الرجل مجنونا فلماذا تأتون به إلي. ألعلي محتاج إلى مجانين حتى أتيتم بهذا ليتجنّن علي. أهذا يدخل بيتي)[1].

فهل يكون جنون داود هذا هو جنون الشعراء الديني ذاته؟ إذا كان من علاقة فإن الهائمين يكونون بالفعل قتلة تائهين معرضين للقتل. ذلك أن داود هو قاتل جوليات. وقد يضيف المرء للتساؤلات تساؤلا آخر: ما علاقة كون الشعراء (يقولون ما لا يفعلون) مع الكذب البدئي المرتبط بالشاعر المهلهل: (وهو أول من كذب في شعره)[2]. يضيف المرزباني: (وزعمت العرب أنه كان يدّعي في شعره، ويتكثر في قوله أكثر من فعله) (الموشح). ثم ما علاقة هلهلة المهلهل بـ (سرد) النبي داود للدروع؟ جاء في القرآن: ﴿ ۞ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ مِنَّا فَضْلًا ۖ يَٰجِبَالُ أَوِّبِى مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ ۖ وَأَلَنَّا لَهُ ٱلْحَدِيدَ ﴿١٠﴾ أَنِ ٱعْمَلْ سَٰبِغَٰتٍ وَقَدِّرْ فِى ٱلسَّرْدِ ﴾ [سبا:10-11]. والسابغات هي الدروع. تقول الغالبية أن اسم المهلهل نتج عن هلهلته للشعر، أي ترقيقه له. لكن الهلهلة أيضا تعني نسج الدروع: (قال شمر في كتاب السلاح: المُهَلْهَلة من الدُّروع: قال بعضهم: هي الحَسنة النسْج ليست بصفيقة. قال: ويقال هي الواسعة الحلَق. قال ابن الأَعرابي: ثوب هَلْهَلُ النسج أي رقيق ليس بكثيف)[3]. أي أن الهلهلة على علاقة بالشعر والدروع معا. إنها نسج للشعر والدروع في آن. ألا يذكر هذا بمزامير داود الشعرية وبسرده لدروعه؟! أي، هل يكون المهلهل أيضا واحدا من القتلة الذين هاموا هيمانا مجنونا؟

أكثر من هذا يبدو أن مهلهلا يتمثل ببعير مثل داود أيضا: (وكان... عمرو بن مالك أيضاً من فرسان بكر، وهو الذي أسر مهلهلاً... فأحسن إساره. ومر عليه - أي على مهلهل - تاجر يبيع الخمر قدم بها من هجر، وكان صديقاً لمهلهل يشتري منه الخمر، فأهدى إليه وهو أسير زق خمرة، فاجتمع إليه بنو مالك فنحروا عنده بكراً وشربوا عند مهلهل في بيته- وقد أفرد له عمرو بيتاً يكون فيه- فلما أخذ فيهم الشراب، تغنى مهلهل

---

(1) صمويل الأول 21: 10-15.

(2) الأصفهاني، الأغاني.

(3) لسان العرب.

فيما كان يقوله من الشعر وينوح به على كليب، فسمع ذلك عمرو بن مالك فقال: إنه لريان، والله لا يشرب ماء حتى يرد ربيب يعني جملاً كان لعمرو بن مالك، وكان يتناول الدهاس من أجواف هجر فيرعى فيها غبا بعد عشر في حمارة القيظ فطلبت ركبان بني مالك ربيباً وهم حراص على ألا يقتل مهلهل، فلم يقدروا على البعير حتى مات مهلهل عطشاً)[1]. ولا يمكن لنا أن نعتقد أن ربط شرب مهلهل بشرب البعير كان مجرد مصادفة. بل نعتقد أنه، في غالب الظن، إعلان عن تماهي مهلهل بالبعير.

وأخيرا، يمكن للمرء أن يضيف تساؤلا جديدا: ما علاقة تقليد هيمان المحبين على وجوههم في الصحراء عموما، مثل فقيد ثقيف وغيره، بهيمان المحبين من طراز مجنون ليلي وغيره؟ أيكون المحبون من طراز المجنون صدى للهائمين المقدسين القدماء؟

يبدو في الحق أنهم كذلك!



---

(1) الأصفهاني، الأغاني.

الفصل الثاني عشر

حتى يؤوب القارظ العنزي

ويروى أيضا: حتى يؤوب القارظان.

يضرب في من لا يرجى إيابه، حسب المصادر العربية.

وقصة المثل تتعلق برجلين من عنزة، أخوين أو زميلي طريق، ذهبا يجمعان القرظ، فعاد أحدهما واختفى الثاني. لكن للقصة نسخا عديدة، ويحتاج المرء إلى بذل جهد كي يجمعها في حزمة واحدة مقنعة. يقول الزبيدي:

(القارظان: رجلان أحدهما يذكر بن عنزة، وهو الأكبر... والآخر عامر بن رهم بن هميم بن يذكر بن عنزة، كذا ذكره ابن الأعرابي. وقال غيره: هو رهم بن عامر وهو الأصغر، ويقال له القارظ الثاني، وكلاهما من عنزة. يقال: إنهما خرجا في طلب القرظ يجتنيانه فلم يرجعا، فضرب بهما المثل، فقالوا: لا آتيك أو يؤوب القارظ؛ يضرب في انقطاع الغيبة) [1].

إذن، فهناك عنزيان، أحدهما الأكبر، أما الآخر فيدعى القارظ الثاني، ويبدو أنه الأصغر، وإن كانت نسخة الزبيدي لا تقول هذا مباشرة. وقد عاد من جمع القرظ واحد أما الآخر فاختفى. ومن المنطقي أن يفهم المر أنهما خرجا يتقرظان معا، وإلا لا يعود من داع لجمعهما معا في قصة واحدة. يضيف الزبيدي قائلا:

(وإياهما أراد أبو ذؤيب بقوله:

---

(1) الزبيدي، تاج العروس.

وحتـــى يـــؤوب القارظـــان كلاهمـــا ويـنـــشر في القـــتلى كليـــب لوائـــل)[1]

وقد أدى بيت أبي ذؤيب هذا، في رأينا، إلى تشوش جعل البعض يظـن أن القـارظين كليهما اختفيا. وليس هذا بصحيح. فبيت أبي ذؤيب لا يعني أن الاثنين قد غابا، بل يعني: حتى يؤوب الاثنان معا، لا أن يعود أحدهما فقط كما حصل في الواقع.

لكن لدينا روايات تختلف عن هذا عن ما أوردناه أعلاه. إذ يـتم وضـع امـرأة عـلى خشبة مسرح القصة: (قال الكلبي: هما قارظان، وكلاهما من عنزة؛ فالأكبر منهما يذكر بن عنزة... والأصغر هو رهم بن عامر من عنزة. وكان من حديث الأول أن خزيمة بـن نهـد كان عشق ابنته فاطمة بنت يذكر وهو القائل فيها:

إذا الجـــــوزاء أردفـــــت الثريـــــا ظننـــــت بـــــآل فاطمـــــة الظنونـــــا

وأما الأصغر منهما فإنه خرج يطلب القرظ أيضا فلم يرجع فـصار مـثلا في انقطـاع الغيبة)[2].

هنا لا يوجد رابط بين قصتي الرجلين. فواحد خرج يتقرظ، في حين أن الأخر كـان له قصة مع رجل عشق ابنته، وهو ما يؤكده العسكري أيضا:

(فذهب يذكر وخزيمة يجتنيان القرظ، فمرا ببئر فيها نحل، فدلى خزيمة يـذكر فيهـا بحبل ليشتار العسل، ثم رفع الحبل، وقـال: لا أخرجـك حتـى تزوجنـي ابنتـك فاطمـة، فقال: أعلى هذه الحال! وأبى أن يفعل؛ فتركه وانصرف فمات، ووقع الشر فيه بين قـضاعة وربيعة. والآخر رهم بن عامر العنزي، ذهب يطلـب القـرظ فلـم يرجـع، ولم يعـرف لـه خبر)[3].

وهكذا، فالقارظان العنزيان لا تجمعهما قصة واحدة. فلكل مـنهما خـبره ومأسـاته. يعني أنهما لم يذهبا معا في طلب القرظ. واحد منهما فقط خرج في طلب القرظ، ولم يعد، في

---

(1) الزبيدي، تاج العروس.
(2) لسان العرب.
(3) العسكري، الجمهرة.

حين خرج الآخر مع رجل ثان يدعى حزيمة يشتاران العسل، فتركه حزيمة كي يموت في البئر لأنه رفض أن يزوجها إياه. يعني أن الاثنين لم يعودا. ونعتقد أن هذا التشوش سببه بيت أبي ذؤيب الهذلي الذي جئنا به أعلاه:

وحتـــى يعـــود القارظـــان كلاهمـــا ويبعـــث في القـــتلى كليـــب لوائـــل

فقد أوحى للبعض أنهما اختفيا معا. وهذا انطباع غير سليم قد أوضحنا سابقا.

ويبدو أن علينا أن نذهب إلى البري كي يوضح لنا الأمر كله بضربة واحـدة. يحـدثنا عن عنزة كأب قبلي:

(فوَلَد عنزة ولدان: يَقدُمَ ويَذكُرَ. فمنهما تفرَّقَت عَنزة. فمن يَذكرَ بن عَنَزَة كِـدامُ بـن جَبَّان من بني هُمَيم: كان من خيار التابعين من أصحاب عليٍّ بن أبي طالب. وعبـدُ الـرحمن ابن حسان: من بني هُميم أيضاً وكان من خيار أصحاب علي ﷺ . ويذكر هـو الـذي قـال فيه بِشر بن أبي خازم لابنته عند موته:

فرجِّـــي الخَـــيْر وانتظـــري إيـــابي إذا مـــا القـــارظ العَنَـــزيُّ آبـــا

وخبره في القَرظ واشتيار العسل مشهور، وهـو القـارظ الأكـبر. وفيـه وفى القـارظ الأصغر يقول أبو ذؤيب الهذلي:

وحتـــى يـــؤوب القارظـــان كلاهمـــا وينـــشر في القـــتلى كليـــب بـــن وائـــل)[1]

لقد اتضح الأمر. القارظان أخوان، وابنان لعنزة: يقدم ويـذكر. يـذكر هـو القـارظ الأكبر، وهو الذي اختفى. أما يقدم فهو الأصغر، ولم يختف. وللأسماء ومعناها هنـا صـلة بجوهر القصة. فيذكر من الذكرى، والذكرى غياب. أما يقدم فمن القدوم. واحـد قـدم، وواحد غاب. الذي قدم هو الأصغر الفتي، والذي غاب هو الكبير الـشيخ. الفتـي يقـدم هو الإله في شبابه، أي في صيفه، والشيخ يذكر هو الإله في شـيخوخته، في شـتائه وغيابـه. هذا هو الأمر. وأيا كانت الطريقة التي غاب بها يذكر، وسواء كانت بالاختفاء، أو بالموت

---

(1) البري، الجوهرة.

في بئر، أو بنهشة حية كما في بعض النسخ، فإن الأمر يظل هو ذاته. واحد من الأخوين يختفي ولا يعود في حين يعود الثاني.

ونحن نعتقد أن القصة الأصلية تتحدث عن أخ أضاع أخاه، أو قتله، أو رماه في بئر. أي إن حزيمة الذي ترك يذكر في البئر، هو مجرد بديل يؤدي الدور عن يقدم. وهو يؤديه لأن التقاليد المتأخرة صارت لا تتقبل فكرة قتل الأخ لأخيه بهذه القسوة، أو لأن الأسطورة لا تريد أن يكون الأمر قاسيا هكذا. هذا رغم أن القتل قتل طقسي رمزي، وليس قتلا حقيقيا. يعني أننا أمام حكاية محددة: أخ يزيح أخاه، يقتله مباشرة أو بشكل غير مباشر، كتعبير عن الانقلابات الفصلية.

وكنا قد ذكرنا أنه في مرات عديدة يتبدى الصراع بين الأخوين على شكل صراع على امرأة، كما في قصة (فقيد ثقيف) التي عالجناها في مكان آخر من هذا الكتاب، و(قصة الأخوين) المصرية الشهيرة. إنهما ضيزنان يتشاركان في امرأة واحدة، ويتقاتلان على الفوز بها. أي أننا دوما أمام ثالوث يشبه ثالوث الغرانيق العلى العربية:

رجل	امرأة	رجل
اللات	العزى	مناة

والصراع بين الأخوين، أي الحدين الطرفيين، يتبدى كصراع على المرأة، أي على الحد الأوسط، الذي هو مثيل العزى- إيزيس. فحين تقترب العزى من اللات يحل الصيف ليطرد الشتاء، أما حين تقترب من مناة فيحل الشتاء ليطرد الصيف. هي نقطة التوازن والاعتدال، لكنها حين تميل لهذا ينتصر ويطرد ذاك. لذا ليس غريبا أن نجد امرأة في قصة القارظين. ففاطمة يمكن أن توضع في محل العزى:

يقدم	فاطمة	يذكر
اللات	العزى	مناة

لكن القصة لا تريد أن يظهر الصراع بين الأخوين على امرأة، وأن ينتهي إلى موت أحدهما. لذا أحلت حزيمة محل يقدم. حزيمة هو قناع يقدم. هو الذي صارع أخاه على

المرأة، وتركه في البئر ليموت. وذكر الجوزاء والثريا عند الحديث عن فاطمة يوحي لنا أننا نتحدث عن أحداث سماوية لا أرضية:

إذا الجوزاء أردفت الثريا ظننت بآل فاطمة الظنونا

وقد رأينا في كتابنا السابق كيف أن الإله في قراره يرمى في جبّ كما كان الأمر مع يوسف، أو يرسّ في بئر، أي يدفع فيها، كما هو الحال مع أصحاب الرس، أو يدفن في كهف كما حصل كثيرين. أي أن أمر حزيمة وتركه للقارظ في البئر ليس شيئا جديدا.

أما بخصوص القرظ الذي ذهب القارظان يبحثان عنه فهو شجر يتخذ للدباغة. أي أن لونه هو الحمرة. وقد رأينا كيف أن أشجار المعابد الأوزيريسية، مثل شجرة العزى وغيرها، هي أشجار حمر؛ أي أنها تنبت ثمارا حمرا، أو تحيض صمغا أحمر، أو يتخذ لحاؤها للدباغة. كما رأينا أن العقيق الأحمر هو لون أوزيريس- سهيل اليماني. عليه، يمكن الافتراض أن شجرة القرظ هذه شجرة مقدسة، مثل شجرة معبد العزى المثلثة الأفرع. يقدم ويذكر هما فرعا هذه الشجرة الطرفيين، مثلما كان اللات ومناة الفرعين الطرفيين في سمرة العزى المثلثة الأفرع.

هذان الفرعان، أو هاتان الشجرتان إذا فضلنا أن نتحدث عن ثلاث أشجار لا ثلاثة أفرع، يشبهان شجرتي فاتا في قصة الأخوين المصرية. فعندما ذبح الملك الثور الذي يمثل فاتا، الأخ الأصغر، بناء على تحريض من زوجته التي خانته وذهبت إلى الملك: هز الثور رأسه، وسالت منه قطرتان من دم على يسار ويمين باب القصر الفرعوني فنبتت شجرتان عظيمتان من السنط. ولما خرجت الأميرة وجلست تحت إحدى الشجرتين تكلمت الشجرة قائلة: يا خائنة أنا فاتا، وسأعيش رغما عنك. الشجرة اليمنى لفاتا، واليسرى لأنبو.

هاتان الشجرتان، أو الغصنان، هما غصنا شجرة القرظ التي ذهب الأخوان لالتقاط ورقها. وهما الفرعان الطرفيان في شجرة السمر المثلثة في معبد العزى. وحين ينشف غصن ويموت يزدهر الغصن الثاني. ويتمثل هذا بقصص تتحدث عن قتل الأخ لأخيه وإزاحته.

وهذا هو جذر خرافة الخيانة الأبدية للمرأة. فإيزيس- الشعرى تتنقل بين الأخوين، بين فرعي الشجرة، بين فصلي السنة. فحين تقترب من فصل الصيف، أي حين تكون في برج الجوزاء، يحل الصيف، الذي هو فصل سهيل اليماني- أوزيريس الفيضي، وحين تكون في كوكبة الذراع، أي عند أختها الغميصاء على الضفة الثانية للمجرة، كما تقول الأسطورة لا الحقيقة الواقعية، يحل الشتاء، الذي هو فصل السها- أوزيريس الشمالي الشتوي. وهكذا. إنها تخون هذا مع ذاك، ثم تعكس الأمر.

وثم شاعر شهير يدعى المتنخل يبدو أن قصته مشتبكة اشتباكا قويا مع قصة القارظين. أي أنه هو ذاته يشبه أن يكون واحدا من القارظين، أو بطلا لقصة تشبه قصة القارظين: (وقيل: المتنخل هو القارظ العنزي)[1]. ويضيف ابن سلام: (ومن أمثالهم في اليأس من الشيء قولهم: حتى يؤوب المتنخل. وكانت قصته نحواً من قصة العنزي في الغيبة، غير أنّه لم يكن في سبب القرظ)[2]. ويزيد الميداني رابطا بينهما: (ويقال أيضا: «لا آتيك حتى يؤب المتنخل» وكانت غيبته كغيبة القارظين غير أنها لم تكن بسبب القرظ)[3]. أي أن الفارق بينهما هو البحث عن القرظ فقط.

وهناك الكثير من القصص التي تتحدث عن اثنين رجع أحدهما ولم يرجع الآخر، مثل (سعد وسعيد) اللذين عالجنا قصتهما في مكان آخر. كذلك هناك هبيرة بن سعد الذي يقال فيه (لا آتيك حتى يؤوب هبيرة بن سعد)، وهو رجل فقد، ونظن أنه كان له ثان أيضا.

وهناك نسخة تتحدث عن موت القارظ بنهشة حية كما ذكرنا سابقا: (فهذا الرجل {القاسطي} من النمر بن قاسط، خرج يبتغي قرظا من بعد، فنهشته حية فمات، وهو أحد القارظين)[4]. ويضيف الزمخشري: (والقارظ الثاني اسمه هميم وقيل عقبة، وكان من عنزة أيضا، وكان يتصيد الوعول ويدبغ جلودها بالقرظ فعرض له في بعض الجبال ثعبان فنفخه نفخة سقط منها ميتا)[5]. وهذا يقربنا من أفنون التغلبي بطل (فلم ربض العير إذن؟)، فهو أيضا مات بنهشة حية.

---

(1) العسكري، الجمهرة.

(2) المفضل الضبي، الأمثال.

(3) الميداني، المجمع.

(4) المصدر السابق.

(5) الزمخشري، المستقصى.

الفَصْلُ الثَّالِثَ عَشَرَ

جاء بأم الرُّبيق على أريق

يضرب في من يأتي بالشر المضاعف وبالداهية.

ليس للمثل قصة. لذا فكل محاولات تفسيره جاءت عن طريق لغويين. أي أنها استندت إلى اللغة أساسا. وكما هو واضح فإن أي تفسير لغوي سيجد نفسه أمامه الكلمتين (أريق) و(الربيق). عليه، فمن يتمكن من فهم سليم الكلمتين في ترابطهما يكون قد فك لغز هذا المثل المعتم. وقد جرت محاولات كثيرة لتفسير المثل انطلاقا من كلمة (أريق). أما الربيق فتركت عند الغالبية، من دون أن يقال لنا سوى أن (أم الربيق) تعني الداهية. أما النقاش فانصب على كلمة (أريق). وكان هناك رأيان أساسا في هذه الكلمة:

الأول: أن أريق تعني: الجمل الأورق، أي الأسود الذي يخالط سواده غبرة أو خضرة كما يقال في العربية. ويمثل هذا الرأي الأصمعي:

(أم الرُّبيق: اسم من أسماء الدواهي. وقولهم على أريق؛ قال الأصمعي: تزعم العرب أن رجلا رأى الغول على جمل أورق، فقال: جاء بأم الربيق على أريق. وأريق تصغير أورق، وكان أصله أن يقال: أويرق فحذف الواو وإن كانت أصلية لما كانت من حروف الزيادة ليزدوج الكلام)[1]. أما اللسان فينقل عن ابن بري قوله: (حق أريق أن

---

(1) البكري، فصل المقال.

يذكر في فصل ورق لأنه تصغير أورق تصغير الترخيم كقولهم في أسود سويد)[1]. والنتيجة واحدة.

وهكذا، فلدينا هنا تخريجة لغوية تزعم أن (أُريق) هي في الأصل (أورق)، أي جمل الأسود. لكنها صارت (أريق) لضرورة (ازدواج الكلام)، أي ضرورة السجع التي تشبه الضرورة الشعرية. عليه، فمعنى المثل: جاء بأم الربيق، أي الداهية، على جمل أسود.

لكن هذا لا يعطي للمثل معنى من دون اعتبار الجمل الأسود شؤما، لأن مضمون المثل يوحي بإضافة شؤم على شؤم. وقد تم العثور على ما يربط الجمل الأسود بالشؤم من خلال قول مشهور لابنة الخُس الإيادي الشهيرة، التي يضرب المثل في حكمتها وأقوالها المختصرة الملغزة في أحيان كثيرة: (وقيل لابنة الخس أي الجمال شر؟ قالت: الأورق)[2]. إذن: الجمل الأورق شؤم. وبما أن الأريق هو الأورق، يصبح معنى المثل واضحا من وجهه نظر أصحاب هذا الرأي: أي جاء بالداهية على جمل أسود مشؤوم، أو جاء بالداهية فوق الشؤم، أو جاء بالداهية فوق الداهية، والشؤم على الشؤم.

وهناك مشكلتان بخصوص هذا التفسير:

1- أنه لا يفسر لنا (أم الربيق) بل يفسر أريقا فقط. لدى أصحاب هذا التفسير فقط أن (رجلا رأى الغول على جمل أورق، فقال: جاء بأم الربيق على أريق)، أي أن (أم الربيق) غول. لكن كيف صارت أم الربيق غولا، وهل لجذرها اللغوي (ربق) علاقة بهذا أم لا، فلا يقال لنا. ونحن نعلم الربق هو الربط بعروة أو حلقة في اللغة. يعني أن (أم الربيق) قد تعني (أم الحلقة) أو (أم العروة). فما معنى هذا؟ ولم صار مجازا عن الداهية؟ هذا ما لا يوضحه لنا أصحاب هذا الرأي.

2- لكن ابنة الخُس ذاتها، في ما يبدو لنا، من طراز مشؤوم. فهي أشبه أن تكون من الزرقاوات أمثال: الزباء، البسوس، وزرقاء اليمامة، وغيرهن. وهاتيك النسوة الغريبات هن طراز من إيزيس المضادة، طراز من حواء المضادة، أي ليليث الأدب التوراتي زوجة

(1) لسان العرب.

(2) البكري، فصل المقال.

آدم الأولى، وليليث شجرة صفصاف إنانا. وهذا الطراز متمرد على النظام الذي يقوده الآلهة الأوزيريسيين الذين يشبهون سهيل اليماني- الفحل. بالتالي فقد يكون حديثها عن شؤم الجمل الأسود حديثا من متمردة عن الإله الجمل. أي أنه شؤم من وجهة نظرها لا من وجهة نظر الواقع والحقيقة.

الثاني: وهو رأي القلية، ويقول أن أريق تعني: الحية. ويستدل على هذا بقول العجاج:

وقد رأى دوني من تجهمي أم الربيق والأريق الأزنم
أم الربيق والأريق المزنم فلم يلث شيطانه تنهمي

ويلث: يمنع ويحبس. أي أن تجهمي في وجهه لم يُخف شيطانه ولم يمنعه. يقول اللسان نقلا عن أبي عبيد في التعليق على الأبيات: (الأزنم وهو الذي له زَنَمة من الحيَّات)[1]. ويضيف الزبيدي: (ومما يَدل على أن أَصل الأَرَيْقِ الحَيات- كما قال أبو عبيد- قول العجاجَ:

وقد رأى دوني من تجهمي أمَ الربَيْقِ والأرَيْقِ الأَزْنَمَ

بدلالَةِ قولِه: «الأَزنم» وهو الذَّي له زنَمَة من الحَيَّات)[2].

إذا صح قول أبي عبيد، ونحن نراه الأقرب إلى الصحة، فليس في الأمر لا جمل أورق ولا أحمر، بل هناك حية زنماء فقط. إذن، فالمثل يقول: جاء بأم الربيق على ظهر حية، والحية داهية بكل تأكيد.

بناء عليه، يتبقى لنا أن نعرف من هي أم الربيق. ويبدو أن هذا في مقدورنا. أولا لأن العجاج في رجزه أعلاه يعطف الأريق على أم الربيق، بما يوحي أنه يتحدث عن شيئين من طراز واحد. وما دام الأريق حية فمن المنطقي أن نفترض أن أم الربيق حية أيضا. والحق أن الجاحظ، وهو عالم لا شك في علمه بخصوص البهائم والدواب، يؤكد استخلاصنا

---

(1) لسان العرب.

(2) الزبيدي، تاج العروس.

هذا مبينا أن أم الربيق طراز من الحيات بالفعل: (ومن أمثالهم: جاءَ بأم الربيق على أُريق، أم الربيق: إحدى الحيات، وأُريق: أم الطّبق، ضربوا به مثلاً في الدواهي، وأصلها من الحيات)[1]. إذن، فعند الجاحظ أن أم الربيق حية، كما أن أريق حية أيضا. ويؤكد ابن قتيبة ما قاله الجاحظ، فهو يخبرنا أن أم الربيق حية: (جاء بأم الرّبيق على أريق، وأم الربيق: الحية)[2].

وهكذا، فأم الربيق طراز من الحيات، كما أن (أريق) طراز من الحيات. بل إن أريق هي الحية الشهيرة ذاتها التي تدعى (أم طبق) أو (أم الطبق) عند آخرين.

المثل إذن يقول ببساطة ما بعدها بساطة: جاء بالحية على الحية، أي جاء بداهية فوق داهية، أو جاء بالداهية المزدوجة، والسلام. يعني: ليس هناك لا غول ولا جمل ولا ناقة.

الربيق

لكن الجاحظ لم يقل لنا لم دعيت حية (أم الربيق) بهذا الاسم، ولا كيف هو شكلها. لذا لا مناص أمامنا من الذهاب إلى جذر (ربق) علنا حصل منه على شيء بشأن هذه الحية. ويبدو أن هذا الجذر يحيلنا إلى الحلقة والدائرة:

(قولك ربقت الشاة.. شدها في الربقة... والربيقة البهمة المربوقة في الربق. وشاة ربيقة وربيق ومربقة مربوقة... وقد قيل إن التربيق أيضا الحلقة والحبل تشد به الغنم... وفي حديث عائشة تصف أباها رضي الله عنهما: واضطرب حبل الدين فأخذ بطرفيه وربق لكم أثناءه؛ تريد لما اضطرب الأمر يوم الردة أحاط به من جوانبه وضمه فلم يشذ منهم أحد ولم يخرج عما جمعهم عليه، وهو من تربيق البهم شده في الرباق)[3]. يضيف: (الأزهري: الربق: ما تربق به الشاة وهو خيط يثنى حلقة ثم يجعل رأس الشاة فيه ثم يشد؛ قال: سمعت ذلك من أعراب بني تميم. قال شمر: سمعت أعرابية وقد عمدت إلى حبل

(1) الجاحظ، الحيوان.

(2) الدينوري، المعارف.

(3) لسان العرب.

فعقدت فيه أربع عرى وجعلت أعناق صبيان أربعة فيها وهي تقول أربع مربقات، تسأل لهم {تستجدي})[1].

وكل هذا يعني أن التربيق صنع حلقة، أو عروة ما، لربط البهائم أو غيرها. وهذا ما قد يشير إلى أن الحية أم الربيق قد سميت بذلك لأنها تستدير مثل حلقة أو عروة. والحق أن هذا ما يقوله الزمخشري (وقيل: أم الربيق الأفعى شبهت بالربق) [2]، أي شبهت بالحلقة أو العروة التي تربق بها الدواب. يضيف ابن سيده: (أُمّ الرّبَيْق: الدّاهية وهي أيضاً الحَيَّة، شُبِّهتْ بربْقَة الغنم) [3]، أي بالربقة الدائرية التي تربط بها الغنم.

ام طبق

ويبدو أن أم طبق، أي أريق، وهي الحية المعروفة جيدا، تفعل الشيء ذاته. أي أنها ترحى وتستدير كالحلقة والطبق والسوار. ويجمع لنا اللسان ما قيل عن هذه الحية وعن سبب تسميتها بهذا الاسم: (يقال للداهية: إحدى بنات طَبَقٍ، ويقال للدواهي: بنات طَبَقٍ. ويروى أَن أَصلها الحية، أَي أَنها استدارت حتى صارت مثل الطَّبَقِ. ويقال: إحدى بناتِ طَبَق شَرُّك على رأْسك، تقول ذلك للرجل إذا رأَى ما يكرهه... الأَصمعي: يقال جاء بإِحدى بناتِ طَبَقٍ وأَصلها من الحيات، وذكر الثعالبي أَن طَبَقا حية صفراء... وقال غيره: قيل للحية أم طَبَق وبنت طَبَق لترحّيها وتحوّيها، وأَكثر التّرحّي للأَفعى) [4]. ويضيف ابن سيدة: (ويقال إحدى بنات طبَق- يُضرب مثلاً للداهية ويرون أن أصلَها الحية أراد استدارة الحية شبه بالطبق. وهي أم طبق أيضاً)[5].

إذن، فأم طبق دعيت باسمها هذا (لترحِّيها وتحوّيها)، ولأنها (استدارت حتى صارت مثل الطبق). لكن لسان العرب في المقتطف أعلاه لا يقول لنا أن أم طبق تشبه سوارا من ذهب. غير أن الجاحظ في سياق حديثة عن مثل (أظلم من حية) يقول لنا ذلك

---

(1) لسان العرب.

(2) الزمخشري، المستقصى.

(3) ابن سيدة، المخصص.

(4) لسان العرب.

(5) ابن سيدة، المخصص.

في سياق الحديث عن ظلم الحية وكذبها: (فإنها تنطوي في الرمل على الطريق وتدخل بعض جسدها في الرمل، فتظهر كأنها طبق خيزران، ومنها حيات بيض قصار تجمع بين أطرافها على طرق الناس، وتستدير كأنها طوق أو خلخال، أو سوار ذهب أو فضة - ولما تلقي على نفسها من السبات، ولما تظهر من الهرب من الناس، وكل ذلك إنما تغرهم وتصطادهم بتلك الحيلة، فذلك هو كذبها)[1]. ويؤكد الثعالبي ما يقوله الجاحظ:

(ابن طبق حية صفراء تخرج بين السلحفاة والهرهير {طراز من السمك}، وهو أسود سالخ. ومن طبعه أنه ينام ستة أيام ثم يستيقظ في السابع فلا ينفخ على شيء إلا أهلكه قبل أن يتحرك، وربما مر به الرجل وهو نائم فيأخذه كأنه سوار ذهب ملقى في الطريق، وربما استيقظ في كف الرجل فيخر الرجل ميتاً) [2].

ويضاعف البكري التأكيد: (أم طبق ضرب من الحيات وهو حية صفراء بين السلحفاة والهرهير. ومن طبعه أنه ينام ستة أيام، ثم ينتبه فلا ينفخ شيئا إلا أهلكه قبل أن يتحرك. وربما مر به الرجل وهو نائم فيأخذه كأنه سوار ذهب فإن استيقظ في كفه خر الرجل ميتا) [3].

إنها، إذن، حية صفراء، تشبه سوارا من ذهب. ومن طبعها أن تنام لأيام أو لأشهر. ونومها هذا يخدع الكثيرين. إذ يظنونها سوارا من ذهب فيلتقطونها فتقضي عليهم: (وهو من أخبث الحيات، ينام ستة أشهر ثم لا يسلم سليمه)[4]. أما الميداني فيقول: (وهو من أخبث الحيات ينام ستة أشهر ثم لا يسلم سليمة)[5].

إذن، فأم الربيق تتطوى كحلقة أو عروة، أي كسوار، وأم طبق تترحى كسوار من ذهب. أي أننا أمام حيتين يأخذان شكلا دائريا، أي شكل حلقة أو طوق أو طبق. ونحن متأكدون، بناء على المقتبسات السابقة، أن واحدة منهما على الأقل، أي أم طبق، صفراء

(1) الجاحظ، الحيوان.

(2) الثعالبي، فقه اللغة.

(3) البكري، فصل المقال.

(4) الدميري، حياة الحيوان.

(5) الميداني، المجمع.

تشبه سوارا من ذهب. وهو أمر يؤكده النويري: (وابن طبق: حيّة صفراء؛ ومن طبعها أن تنام ستة أيام ثم تنتبه في اليوم السابع. ولا تنفخ شيئاً إلا أهلكته قبل أن يتحرّك. وربما مرّ بها الرجل وهي نائمة فيأخذها كأنها سوار من ذهب، فإن استيقظت في كفّه خرّ ميتاً)[1]. أما الجاحظ فيبدو انه كان يتحدث عنها حين قال: (تستدير كأنها طوق أو خلخال، أو سوار ذهب). ويجب أن نلحظ أن اللون الأصفر على علاقة بالصَّفر، أي النحاس. غير أن بعضهم يرى أن الصفر هو الذهب: (الصُّفْر: الذهَب)[2]. وهذا يعني أن مجرد كونها صفراء يشير إلى الذهب. بل إنها اسمها الآخر (أريق) يوحي بلون أصفر ذهبي. فجذر أريق يعطي معنى الصفار والاصفرار. ومنه الأرقان، أو اليرقان، المرض الذي يخلف صفرة في الجسم والأعين. أي أن (أريق) قد تعني في الأصل: الأصفر، أي الصلّ الأصفر.

وبما أن المثل (جاء بأم الربيق على أريق) يجمع بين أم طبق، التي هي أريق، وبين أم الربيق التي يبدو أنها تأخذ شكل طوق وحلقة، فإنه يحق لنا أن نفترض أنها صفراء ذهبية أيضا. أي أننا أمام حيتين تتظاهران كسوارين من ذهب أصفر. وهذا يعني أن المثل (جاء بأم الربيق على أريق) يعني أيضا: جاء بسوار من ذهب فوق سوار من ذهب، أي جاء بالداهية فوق الداهية، أو جاء بالداهية المزدوجة، التي تتبدى على شكل سوارين من ذهب فوق بعضهما!

والحق أن شيوع تعبير (إحدى بنات طبق)، مثل: (أصابته إحدى بنات طبق) أو (إحدى بنات طبق شرك على رأسك) قد يشير إلى أننا لسنا أمام حية واحدة بل أكثر. أي انه قد يدعم اقتراح أننا أمام حية مزدوجة، قد تكون مشكلة من أم الربيق ومن أريق- أم طبق.

السوار الذهبي

حسن جدا، فماذا يعني وجود سوارين فوق بعضهما، أحدهما ذهبي، بل كلاهما على الأغلب؟

(1) النويري، نهاية الأرب.

(2) الزبيدي، تاج العروس.

يبدو أن ثيمة السوارين الذهبيين ثيمة ميثولوجية مهمة جدا. ففي حديث مشهور أيام بعثه لأسامة بن زيد أن النبي خرج: (عاصباً رأساً من الصداع فقال: إني رأيت فيما يرى النائم أن في عضدي سوارين من ذهب فكرهتهما، فنفختهما فطارا، فأولتهما بكذاب اليمامة وكذاب صنعاء)[1]. وحسب الذهبي: (بينا أنا نائم إذ أتيت بخزائن الأرض فوضع في يدي سواران من ذهب، فكبرا عليّ وأهمّاني، فأوحي إلي أن أنفخهما، فنفختهما فذهبا، فأولتهما الكذابين اللذين أنا بينهما؛ صاحب صنعاء وصاحب اليمامة)[2]. وفي روايات تنتهي إلى أبي هريرة يقال أيضا (في يدي): (أُريتُ في منامي كأَن في يدي سوارين من ذهب فنفختهما فطارا، فأَولتهما كاذبين يخرجان: الأَسود العنسي ومسيلمة صاحب اليمامة)[3].

والتعبيران (في يدي) و (نفختهما) مهمان لأنهما يحيلان إلى صيغتي الثعالبي: (وربما مر به الرجل وهو نائم فيأخذه كأنه سوار ذهب ملقى في الطريق، وربما استيقظ في كف الرجل فيخر الرجل ميتاً)، وإلى صيغة أبي عبيد البكري (ومن طبعه أنه ينام ستة أيام، ثم ينتبه فلا ينفخ شيئا إلا أهلكه قبل أن يتحرك. وربما مر به الرجل وهو نائم فيأخذه كأنه سوار ذهب فإن استيقظ في كفه خر الرجل ميتا). فهذه الحية تنام، فيظنها الرجل سوارا من ذهب فيأخذها بيده. والخطر كل الخطر أن تستيقظ في كف الرجل، لأن الرجل سيخر ميتا، أي أنها ستلدغه وتقتله، أو أن مجرد وجودها في يده سيؤدي إلى موته. من أجل هذا نفخ الرسول الحيتين من يده. ونفخ السوارين، أي الحيتين، عنصر ثابتة في صيغ الحديث: (فنفختهما فطارا)، (فنفختهما فطارا عني)، أو حسب ابن كثير: (فأوحي إليَّ أن أنفخهما، فنفختهما فذهبا)[4]. ويبدو أن النفخ فعل سحري مضاد لنفخ الحية أو الثعبان: (ثم يستيقظ في السابع فلا ينفخ على شيء إلا أهلكه قبل أن يتحرك).

واضح من الحديث أن سواري الذهب، أي الحيتين الذهبيتين في رأينا، علامة شؤم. فقد (كبرا) على الرسول (وأهمّاه). من أجل هذا نرى أن سواري الذهب في الأحلام دليل

---

(1) ابن الأثير، الكامل.

(2) الذهبي، تاريخ الإسلام.

(3) ابن شبة، تاريخ المدينة المنورة.

(4) ابن كثير، البداية والنهاية.

ضيق: (ومن رأى عليه سوارين من ذهب أو فضة أصابه مكروه مما تملك يداه)[1]. أما ابن شاهين فيضيف: (قال بعض المعبرين رؤيا السوارين الذهب إذا وضعا في اليدين وكبرا عليه فإنهما يؤولان بحصول هم)[2]. وفي حديث آخر أن النبي جاءته: (امرأة عليها سواران من ذهب؟ فقال ﷺ: سواران من نار)[3]. سواران ذهبيان هما سواران محرقان من نار! هكذا بالضبط!

وقد يكون على المرء أن يتساءل إن كان ما ورد في القرآن عن إسورة الذهب على علاقة بما نقول: ﴿وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِۦ قَالَ يَٰقَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَٰذِهِ ٱلْأَنْهَٰرُ تَجْرِي مِن تَحْتِيٓ ۖ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٥١﴾ أَمْ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْ هَٰذَا ٱلَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ ﴿٥٢﴾ فَلَوْلَآ أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِّن ذَهَبٍ أَوْ جَآءَ مَعَهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ مُقْتَرِنِينَ ﴿٥٣﴾ فَٱسْتَخَفَّ قَوْمَهُۥ فَأَطَاعُوهُ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَوْمًا فَٰسِقِينَ ﴿٥٤﴾﴾ [الزخرف:51-54]. فما معنى ﴿أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِّن ذَهَبٍ﴾. وفي بعض القراءات ﴿أَسَٰوِرَةٌ مِّن ذَهَبٍ﴾، أي بالجمع في ما يبدو. ولماذا استخدمت الآية كلمة (يلقي) بالذات؟ وهي كلمة تذكر بقول الله لموسى ﴿ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴿١٠٧﴾ ﴾ [الأعراف:107]. أو ﴿ ۞ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ ۖ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴿١١٧﴾ ﴾ [الأعراف:117]. أو ﴿وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوٓا۟ ۖ﴾ [طه:69]. يقول الزمخشري: (وأراد بإلقاء الأسورة عليه: إلقاء مقاليد الملك إليه، لأنهم كانوا إذا أرادوا تسويد الرجل سوروه بسوار وطوقوه بطوق من ذهب)[4]. وهذا هو الاتجاه العام للتفسير. أي أن الآية تقول: فهلا طوق بسوار من ذهب، أو بأساور من ذهب؟ وقد بني هذا التفسير انطلاقا من آيات أخرى في سورة أخرى في القرآن: ﴿ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ ﴾ [الحج:23]. وفي سورة فاطر: ﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا ۖ

(1) ابن سيرين، تفسير الأحلام.

(2) ابن شاهين، الإشارات.

(3) المحلى، ابن حزم.

(4) الزمخشري، الكشاف.

﴿وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ ﴿٣٣﴾﴾ [فاطر:33]. وكل هذا عن لباس أهل الجنة. وهو يعني أن التحلية بأساور الذهب تخص عالم الأموات. من أجل هذا أهمت رؤية إسورتي الذهب النبي. لكنها ليست دلالة على الموت فقط، بل دلالة على الموت الملكي. فقد سأل فرعون: هلا ألقيت على موسى أسورة من ذهب؟! أي هلا كان ملكا عظيما، حسب ما تقول المصادر العربية. ويبدو أن الحية التي تترحى كسوار من ذهب ترمز إلى التاج الذهبي الملكي، أو إلى طوق ملكي، ولكن في مملكة الموت كما يبدو.

ولدينا مقتبس آخر أشد وضوحا عن طالوت (جالوت) الذي قتله داود، يتضح فيه تماما أن السوارين الذهبيين رمز للموت: (زعم أهل الكتاب الأُول أن طالوت طلب التوبة إلى الله، وجعل يلتمس التنصل من ذلك الذنب إلى الله عزّ وجلّ، وأنه أتى عجوزاً من عجائز بني إسرائيل كانت تحسن الاسم الذي يُدعى الله عزّ وجلّ به فيُجيب، فقال لها: إني قد أخطأت خطيئة لا يُخبرني عن كفارتها إلا اليسع، فهل أنت منطلقة إلى قبره، فتدعين الله عزّ وجلّ فيبعثه حتى أسأله عن خطيئتي ما كفارتها؟ قالت: نعم. فانطلق بها إلى قبره، فقال لها: هذا قبره، فقالت له: انظر، إياك أن تخطئه، ما كانت علامته حين دفن؟ قال: دُفن وفي يده سواران من ذهب)[1].

النص هنا واضح تماما. فعلامة اليسع في قبره سواران من ذهب. أي أن الموت هو سواران من ذهب رمزيا! وتبين لنا قصة حدثت مع عبد الله بن جدعان أن الأفاعي الذهبية تشير فعلا إلى الموت وإلى الملوكية معا، أو تشير إلى ملوك في مملكة الأموات:

(ومما يتعلق بخبر الثعبان: أن عبد الله بن جدعان كان في ابتداء أمره صعلوكاً ترب اليدين... فخرج في شعاب مكة حائراً ثائراً، يتمنى الموت أن ينزل به، فرأى شقاً في جبل، فظن أن فيه حية فتعرض للشق يريد أن يكون فيه ما يقتله فيستريح، فلم ير شيئاً فدخل فيه فإذا فيه ثعبان عظيم له عينان تقدان كالسراجين، فحمل عليه الثعبان. فأفرج له فانساب عنه مستديراً بدارة عند بيت ثم خطا خطوة أخرى، فصفر به الثعبان، فأقبل إليه كالسهم فأفرج له فانساب عنه، فوقف ينظر إليه يفكر في أمره، فوقع في نفسه أنه مصنوع

(1) ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق.

فأمسكه بيديه فإذا هو مصنوع من ذهب، وعيناه ياقوتتان فكسره وأخذ عينيه ودخل البيت، فإذا جثث طوال على سرر لم ير مثلهم طولاً وعظماً، وعند رؤوسهم لوح من فضة فيه تاريخهم، وإذا هم رجال من ملوك جرهم)[1].

ولنلاحظ أن الثعبان هنا بدا لعبد الله وكأنه (مصنوع، فأمسكه بيديه فإذا هو مصنوع من ذهب)، أي أنه تبدى كسوار ذهبي على شكل. إنه حية وسوار من ذهب في الوقت ذاته. كما علينا أن نلحظ أن ابن جدعان ذهب في رحلته طالبا للموت: (فخرج في شعاب مكة حائراً ثائراً، يتمنى الموت أن ينزل به، فرأى شقاً في جبل، فظن أن فيه حية فتعرض للشق يريد أن يكون فيه ما يقتله فيستريح). ثعبان الذهب، الذي يشبه سوارا، هو الموت بذاته، الذي كان يريد بن جدعان أن يلقاه. وقد رأينا كيف أن ابن جدعان، أي حاسي الذهب، هو ممثل النغمة الصيفية. وهو هنا يريد أن يموت بالحيات، ذلك أن الآلهة أو ممثليهم تلدغهم حية فيموتون حين يأتي شتاؤهم.

وأخيرا، ربما كان علينا أن نلفت انتباه القارئ إلى هذا المقتبس من الجاحظ: (وقد زعموا... أن الأرويَّة تضع مع كل ولد وضعته أفعى في مشيمة واحدة)[2]. والأروية أنثى التيس الجبلي. وهي هنا تلد ابنها مع أفعى وحبل مشيمة. أي مع حيتين في الواقع. فحبل المشيمة يشبه أفعى. لكن لماذا يولد ابن الأروية بحيتين؟ الجواب: لأن تيس الأروى هو الذبيح، كما رأينا في فصل سابق. فالذبيحان إسماعيل وإسحق فديا بتيس من الأروى نزل من جبل ثبير. وليس مستبعدا أن عبد المطلب وعبد الله فديا أيضا بتيسي أروى، رغم أن المصادر العربية تتحدث عن الإبل. الأروى قتيل ذبيح. إنه الإله ساعة يذبح ويموت. وها نحن نجده مطوقا، قبل أن يخرج من بطن أمه، بحيتين- أي بسوارين-: واحدة فعلية، وأخرى رمزية، أي حبل السرة.

(1) الدميري، حياة الحيوان.
(2) الجاحظ، الحيوان.

وأن يكون السواران قطعتي نـار في الحـديث النبـوي لـيس مجـازا، بـل إن الحيتـين يتظاهران بالفعل كحيتين ناريتين، في ما يبدو. فهناك احتمال لأن تكون أم الربيق حية نارية محرقة: إذ ذكر أن جابر بن قيس لقب بالمحذّق من أجل بيت شعر: (ومنهم جابر بن قَـيْس الحارثي، سمي المحذّق بقوله:

وأحججتمـــو بالركـــبِ عنـــا وقلـــتم   ســقطنا عـلى أمِّ الرُّبَيْــق المحــذَّق)[1]

لكن التشابه الذي نفترضه بين الحية (أم الربيق) والحيات المحرقـات، التـي سـنزيد الحديث عنها أدناه، تجعلنا نشك شكا جديا في أن الكلمة في الأصل هي (المحرّق) ولـيس (المحذّق). أي أن شطر البيت يتحدث عن ثعبان أم الربيق الناري المحرق: (سقطنا على أم الربيق المحرّقِ). وهذا يعني أنهم شبهوا الشاعر بأنه كالحية المحرقة- أم الربيق. وإذا صح هذا، فأم الربيق حية نارية محرقة ذات لون ناري ذهبي. وهذا ما قد يدفعنا إلى افـتراض أن (أم طبق) أيضا قد تكون حية محرقة. ولونها الذهبي هو لون النـار المحرقـة. أي أننـا أمـام حيتين ذهبيتين محرقتين.

نحش نحشتان

وإذ وصلنا إلى الحيات المحرقة، فإن علينا، في ما يبـدو، أن نعـود إلى الحيـة المحرقـة، وإلى (نحش نحشتان) في العهد القديم. فقد ابتلي قوم موسى بالحيات فضجوا إلى موسـى ورب موسى للخلاص منه حسب الكتاب المقدس:

(فأرسل الرب على الشعب الحيات المحرِقةَ، فلدغت الشعب، فـمات قـوم كثـيرون من إسرائيل. فأتى الشعب إلى موسى، وقالوا: قد أخطأنا إذ تكلمنا عـلى الـرب وعليـك، فصلِّ إلى الرب ليرفع عنا الحيات. فصلى موسى لأجل الشعب. فقال الرب لموسى: اصنع لك حيَّةً مُحرِقَةً، وضعها على رايةٍ، فكل من لُدِغَ ونظر إليها، يحيا. فصنع موسـى حيَّـةً مـن نحاسٍ ووضعها على راية، فكان متى لدغت حية إنساناً ونظر إلى حيَّة النحاس، يحيا)[1].

(1) السيوطي، المزهر.

[1]. عليه، فحين ابتلي قوم موسى بالحيات المحرقة، أمره الرب أن يصنع حية محرقة، ويضعها على رايه. وكل من لدغته حية ونظر إلى هذه الحية شفي من سم الأفعى.

وتترجم (نحش نحشتان)، كما رأينا، على أنها تعني (حية النحاس). وهي ترجمة فيها مشكلتان:

الأولى: أن (نحشتان) أتت بصيغة التثنية، لا بصيغة الإفراد. عليه، فقد كان على ترجمة أمينة أن تقول: (حية النحاسين). ولو ترجمت كذلك، لكان أمرا لا معنى له، ولأثار شكا قويا حول الترجمة السائدة.

الثانية: أن الترجمة افترضت أنه لا توجد علاقة معنوية بين كلمتي (نحش) و (نحشتان)، رغم أنهما من جذر واحد. فالأولى تعني حية والثانية نحاس. أي أنه تم اختيار معنيين مختلفين من الجذر ذاته لترجمة الكلمتين. لكن لو افترضنا أنهما، ككلمتين من الجذر ذاته، تنبعان من المعنى ذاته، لوصلنا إلى أن الجملة قد تعني: (حية الحيتين)، أو (نحس النحاسين). ومن الواضح أن (نحس النحاسين) لا تعني شيئا. عليه، يظل أمامنا تعبير (حية الحيتين). ونحن نعتقد أن (نحش نحشتان) تعني بالفعل (حية الحيتين)، أي الحية المكونة من حيتين، أي الحية المزدوجة. وهذا يعني أننا أمام حيتين مثل حيتي المثل: (جاء بأم الربيق على أريق). الفارق أن (نحش نحشتان) حية رقية تهدف إلى مواجهة الحية المزدوجة في المثل، فهي تمثل داهية مزدوجة.

وتعيدنا صيغة (حية الحيتين) إلى نار خالد بن سنان العبسي، أي (نار الحرتين). وقد عرضنا لها في كتابنا السابق. وقد حاولنا فيه أن نجد تخريجة لكلمة (حرتين)، فقلنا أنه لا توجد في القصة سوى حرة واحدة، فلماذا تكون النار، إذن، نار الحرتين؟! وافترضنا، بناء على ذلك، أن أننا قد نكون أمام (نار الحيتين) وليس (نار الحرتين)، أي أن (الحيتين) حرفت إلى (الحرتين) لأنه لم يكن مفهوما للمصادر العربية معنى (نار الحيتين). ووجود (نحش نحشتان) التي توصف بأنها نارية، والتي تأخذ صيغة التثنية، تجعل من تعبير (نار

---

(1) عدد: 21:4-9.

الحيتين) أمرا ممكنا جدا. وقد أوضحنا في الكتاب ذاته أن (نار الحرتين) التي نتحدث عنها تبدو كحية، أي تتصرف كحية، الأمر الذي يدعم أننا أمام (الحيتين) لا (الحرتين). كما أوضحنا أن هذه النار كانت تنبثق من حرة تدعى (حرة أشجع). وقلنا أن الأشجع هو الحية في العربية. عليه، فالنار كانت تنبثق من (حرة الحية). وقد توصلنا إلى افتراض أنه لا توجد في الأصل (حرة) بل حية. أي أننا أمام (حية أشجع). هذا يعني أن حية أشجع هذه هي ذاتها (نار الحرتين) أو (نار الحيتين). أي أنها مثل (حية الحيتين) النارية المحرقة التوراتية. يعني هذا أن خالد بن سنان عندما أطفأ نار الحرتين، أي (نار الحيتين)، فعل ما فعله حزقيا الكتاب المقدس:

(هو أزال المرتفعات وكسر التماثيل وقطع السواري وسحق نحش نحشتان التي عملها موسى لأن بني إسرائيل كانوا إلى تلك الأيام يوقدون لها ودعوها نحشتان»[1].

وقد وضعنا هنا الجملة الأصلية (نحش نحشتان) محل الترجمة التي لا تسمن ولا تغني من جوع (حية النحاس). وكان ما فعله خالد بن سنان، بالفعل، هو أنه نار الحيتين، أو الحيتين الناريتين، بهراوته. وهو عين ما فعله حزقيا. فالأسطورة واحدة. وهذا يعني أن ما فعله حزقيا من سحق حية الحيتين، ليس له علاقة بالتاريخ. إنه مجرد ميثولوجيا فقط. لكن (باحثي التوراة) الموقرين احترفوا تحويل الميثولوجيا إلى تاريخ. فقد اعتبروا أن حزقيا ملك فعلي قام بإصلاح ديني على ديانة موسى! وهذا يشبه أن نقول أن خالد بن سنان ملك وأنه حين أطفأ نار الحيتين كان يقوم بإصلاح ديني على ديانة قومه!

المكللة

وأدب منطقة البحر المتوسط مليء بالحديث عن الحية النارية المحرقة:: (ومنها الصِّل وتسمى المتكللة لأنها مكللة الرأس... وهي شديدة الفساد تحرق كل ما مرت عليه، ولا ينبت حول جحرها شيء من الزرع أصلاً. وإذا حاذى مسكنها طائر سقط. ولا يمر حيوان بقربها إلا هلك)[2]. يضيف ابن سينا:

---

(1) ملوك ثاني: 4:18.

(2) الدميري، حياة الحيوان.

(فمنها... الحية المسماة بالملكة، وباليونانية باسليقوس، وهي تقتل بلحظها أو باستماع صوتها)[1]. ويضيف في مكان آخر: (قال قوم أنها إنما تسمى ملكة لأنها مكللة الرأس، طولها شبران إلى ثلاثة، ورأسها حاد جداً، وعيناها حمراوان ولونها إلى سواد وصفرة. وتحرق كل ما تنساب عليه، ولا ينبت حول حجرها شيء، إذا حاذى مسكنها طائر سقط، ولا يحسّ بها حيوان إلا هرب، فإن كان أقرب من ذلك خدر فلم يتحرك. وتقتل بصفيرها إلى غلوة، ومن وقع عليه بصرها من بعيد مات، وليس كما يقال أن من وقع عليها بصره مات)[2]. أما البيروني فيقول:

(وذكر جالينوس حية سماها ملكة الحيات أن من رآها أو سمع صفيرها يموت مكانه... وقال ابن مندويه في باسيلقون وهو الملك أن هذه الحية سميت بهذا الاسم لإكليل على رأسها... {وهي} حادة الرأس، حمراء العينين، صفراء اللون إلى السواد، تحرق بانسيابها ما مرت عليه، ويهرب منها الحيوان... وكل طائر يمر فوقها يسقط، ويموت من رآها من بعيد لو سمع صفيرها من غلوة وأكثر، ولا يقرب بدن ملسوعها حيوان إلا مات) [3].

هذه الحية ملكة. دليل ذلك أنها مكللة الرأس. إكليلها هو إكليل الملك. فهي تمثل إلها ملكا. وهي حية قاتلة مدمرة. لكن يمكن تلافي خطرها عن طريق عمل رقية لها على مثالها كما عمل موسى (اصنع لك حية محرقة). وحية الرقية المحرقة يجب أن تكون مزدوجة، أي (نحش نحشتان) أي (حية الحيتين)، أي الحية التي تتشكل من حيتين معا، لأن الحية المكللة النارية الأصلية مزدوجة أساسا، أي تتكون من حيتين، أو لأن الازدواج رمز لإبطال قوة الحية الأخرى.

---

(1) ابن سينا، القانون في الطب.

(2) المصدر السابق.

(3) البيروني، الجماهر.

ولدينا دليل على أن الحلي الذهبية كانت تستخدم كرقية للشفاء مثل حية موسى الشافية. يأتي الدليل من بيت شعر للنابغة يعتذر فيها للنعمان ابن المنذر، وفي قصيدة مشهورة جدا:

وعيد أبي قابوس في غير كنهه	أتاني ودوني راكس فالضواجع
فبت كأني ساورتني ضئيلة	من الرقش في أنيابها السم ناقع
يُسهّد من نوم العشاء سليمها	لحَلْي النساء في يديه قعاقع

الأمر واضح هنا. فالسليم، أي لديغ الحية، يُسهّد، أي يمنع من النوم، وتُخشخِش في يديه حلي النساء، أي أساورهن. وبناء على فرضنا، يجب أن تكون هذه الأساور ذهبية. وهذا بالفعل ما يؤكده نص آخر: (إنه إذا علق عليه {أي اللديغ} حلي الذهب برأ، وإن علق الرصاص أو حلي الرصاص مات)[1].

إذن، حلي الذهب تبرئ، أما حلي الرصاص فلا. وبناء على فرضنا أيضا، فإن الأمر يقتضي أسورتين لا أسورة واحدة، كي يتم التغلب على الخطر الكارثي المزدوج لأم الربيق وأريق معا. ولا يقول لنا ابن أبي الحديد ذلك، لكن بيت النابغة يشير إليه حين يتحدث عن قعاقع الحلي، أي أصوات اصطدامها ببعض. فالحلية المفردة لا تقعقع.

غير أن ابن أبي الحديد يخلط، مثل الغالبية الساحقة للمصادر العربية، بين طقسين اثنين في هذه الأبيات: طقس التسهيد، وطقس التحلية بالأساور. فهو يعتقد أن حلي الذهب تدخل في طقس التسهيد: (ومن مذاهب العرب أيضا تعليق الحلي والجلاجل على اللديغ يرون أنه يفيق بذلك، ويقال: إنه إنما يعلق عليه لأنهم يرون أنه إن نام يسري السم فيه فيهلك، فشغلوه بالحلي والجلاجل وأصواتها عن النوم)[2]. لكن الحقيقة أن التسهيد والرقية طقسان مختلفان، رغم أنهما يحدثان معا. فالأول، أي التسهيد، يتم عن طريق إحداث ضجيج لا يتوقف، بهدف منع اللديغ من النوم. إذ الاعتقاد أنه إن نام مات. أما

---

(1) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة.

(2) المصدر السابق.

الثاني فهو تحلية اللديغ بالحلي الذهبية كرقية. والذي أحدث التشوش هو كلمة قعاقع في جملة (في يديه قعاقع). فمن خلالها ظُن أن الحلي توضع في يدي السليم كي تحدث صوتا يمنع اللديغ من النوم. أي ظُن أنها تدخل في طقس التسهيد: (الملدوغ يوضع في يديه شيء من الحلِي لئلا يَنامَ فيَدِب السم في جسَدِه فيقتله)[1]. ويزيد الزبيدي قليلا على هذا: (وذلِك أن الملدوغ يوضع في يديهِ شيء من الحِلِي ونحوِه، يحركه، يسلي به الغم، ويقال يمنع به النوم، لئلا يدِب فيهِ السم فيقتله)[2]. ويضيف المبرد: (لأنهم كانوا يعلقون حلي النساء على الملدوغ، يزعمون أن ذلك من أسباب البرء، لأنه يسمع تقعقعها النوم فلا ينام، فيدب السم فيه. ويسهّد لذلك)[3]. وكل هذا غير صحيح على الإطلاق. فاللديغ يصحو من الضجة الكبرى التي يحدثها الناس بأدوات مختلفة لا من صوت الحلي. فالحلي، أي الأساور أو الخلاخل، لا توضع في يدي السليم من أجل صوتها، بل من أجل قوتها الشافية الراقية. إنها تمثل الحية الشافية التي صنعها موسى. وهو ما أشار إليه المبرد بشكل ما ثم عاد فخلطه بغيره فضاع: (كانوا يعلقون حلي النساء على الملدوغ، يزعمون أن ذلك من أسباب البرء)[4]. وهذا هو الصحيح. إذ أن صوت الحلي في يدي اللديغ من الضعف أصلا بحيث لا ينفع في التسهيد، أي لا يمنع من النوم. ويبدو أن الميمني أحس بأن الحلي لا تملك صوتا رغم على اليقظة، فقال: (وكان لحليهم جلاجل وجرس وصلصلة)[5]. أي أن حليهم كانت من نوع مختلف يصدر أصواتا أعلى. ثم يستشهد بقول الأعشى:

تسمع للحلي وسواساً إذا انصرفت ... كما استعان بريح عشرق زجل

وبيت العشى لا يؤيد الميمني ابدا. فهو يتحدث عن (وسواس) أي صوت أقرب على الهمس. وصوت مثل هذا لا يرغم اللديغ على الصحو.

(1) لسان العرب.
(2) الزبيدي، تاج العروس.
(3) المبرد، الكامل في اللغة.
(4) المصدر السابق.
(5) الميمني، سمط اللآلئ.

ولدينا من الجاحظ ما قد يؤيد ما نقول عن وجود طقسين لا طقسا واحدا فقط. فهو يكتب تحت عنوان: (تعليق الحلي والخلاخيل على السليم: وكانوا يرون أن تعليق الحَلِي، وخشخشةَ الخلاخيل على السليم، مما لا يفيق ولا يبرأ إلا به، وقال زيد الخيل:

أيـم يكـون النعـل منـه ضَـجِيعَةً ... كـما عُلِّقـت فـوقَ السليم الخَلاَخِـلُ

وخبَّرني خالد بن عقبة، من بني سلمة بن الأكوع، وهو من بني المسبع، أن رجلا من حزْن، من بني عذرة، يسمى أسباط، قال في تعليقهم الحَلْيَ على السَّليم:

أرقـت فلـم تطعـم لي العـين مهجعـا ... وبـتّ كـما بـات السـليم مقرعـا

كـأني سـليم نالـه كلـم حيـة ... تـرى حولـه حـلي النسـاء مرصـعا)[1]

إذن، فهناك تعليق الحلي على اللديغ، بهدف (الصحو والبرء) معا حسب الجاحظ. لكننا نعتقد أن أمر الخلاخيل يتعلق بالبرء، في حين أن أمر الصحو يتعلق بالقعقعة والتقريع. ويؤيد بيتا أسباط أعلاه وجود طقسين اثنين لا طقسا واحدا. فهناك، من جهة، التقريع، أي طقس الضجيج: (وبت كما بات السليم مقرّعا)، وهناك، من جهة أخرى، التحلية، أي طقس تعليق الحلي على السليم ترقية له: (ترى حوله حلي النساء مرصعا). الطقس الأول يهدف إلى منع اللديغ من النوم (الصحو)، والثاني يهدف إلى شفائه (البرء). الأول، مرتبط بالاعتقاد السائد أن النوم طراز من الموت، خاصة إذا تعلق الأمر بلدغ الحية. إذ يتم ميثولوجيا التعبير عن دخول الآلهة في سباتهم الشتوي، بأن يقال أن أفعى لسعتهم. والثاني، رقية تهدف إلى الشفاء. وهي رقية تردد صدى رقية (الحية الشافية = نحش نحشتان) عند موسى في التوراة.

ولدينا من محمد زقطان، الفلسطيني الذي عمل مدرسا في جنوب المملكة العربية السعودية في الستينات، وصف ممتع لطقس التسهيد. ولا بد أن بقايا هذا الطقس مازالت حتى الآن:

---

(1) الجاحظ، الحيوان.

(وإلى ليلة من تلك الليالي التي يتمنى المرء فيها أن يخلد للراحة والسكينة. وكيف له أن ينعم بالهدوء والنوم، وقرع الطبول وأدوات المطبخ والتنك والحديد والخشب تصم آذانه... وعندما يبادر في الغد سائلا عما ألم بالحي يفاجأ بأن هناك امرأة لدغت ولا سبيل لتركها تخلد للنوم لأن معنى ذلك نهايتها، فهم يقرعون كل ما تصله أيديهم كي تبقى متيقظة لا تغمض جفونها) [1].

هذا هو طقس التسهيد الضاج بكماله وتمامه. طقس يبدأ بالطبول وأدوات المطبخ وينتهي بالخشب والحديد. أي أنه حفل ضجيج شامل هائل، يشمل القرية بأكملها. وهدفه أن لا ينام الميت، لأنه إن نام مات. فالنوم هو الموت. وفي مثل هذا الطقس الصاخب لا نفع لأصوات الحلي النحيلة. لا مجال للحلي كي تلعب دورا هنا.

وزقطان لا يحدثنا عن وجود حلي، الأمر الذي يدل، أولا، على أنها ليست جزءا من طقس الضجيج، وثانيا، على أن تقليد الرقية بالأساور الذهبية قد انتهى ومات منذ زمن بعيد.



(1) زقطان، ذكريات الجنوب، ص 54.

الفصل الرابع عشر

وافق شن طبقة

هذا هو، ربما، المثل الوحيد الذي ما زال يستخدم حتى الآن عند ناس الشارع العاديين، من بين الأمثال الجاهلية التي عاجناها في هذا الكتاب. لقد خرج من بطون الكتب كي يعيش بين الناس. وهو يضرب في اتفاق طرفين في أمر ما. ورغم بساطة المثل فهو من أشد الأمثال العربية إعتاما. بل إنه يبدو أحيانا كطلّسم لا مفتاح له. ونحن لا ندعي أننا سنفتح أبوابه المغلقة بشكل مؤكد، فكل ما نحاوله هو أن نشير إلى احتمالات لفتح هذه الأبواب عبر هذا الفرض أو ذلك.

ولدينا عدد من القصص حول هذا المثل. لكننا نشك فيها جميعا. بل ونظن أنها من اختراع لغويين ورواة في أغلب الأمر. أي أننا نعتقد أن هذا المثل يستخدم منفصلا عن قصته الأصلية، التي ضاعت في ما يبدو.

وللمثل ثلاثة تفسيرات، أو قل أربعة حتى.

أما القصة الأولى، وهي الأكثر شيوعا والأجمل، والتي قرأناها في طفولتنا في المدارس، فهي التي تجعل من شن وطبقة رجلا وامرأة في غاية الذكاء:

(ومن أخبار العرب في هذا المعنى أن شنا كان رجلا من دهاة العرب، وكان ألزم نفسه أن لا يتزوج إلا بامرأة تلائمه. فكان يجوب البلاد في ارتياد طلبته، فصاحبه رجل في بعض أسفاره. فلما أخذ منهما السير، قال له شن: أتحملني أم أحملك؟ فقال له: يا جاهل، هل يحمل الراكب الراكب؟ فأمسك، وسار حتى أتيا على زرع، فقال له شن: أترى لهذا

الزرع أكل أم لا؟ فقال: يا جاهل، ألا تراه في سنبله؟ فأمسك إلى أن استقبلتهما جنازة، فقال له شن: أترى صاحبها حيا أم لا؟ فقال له صاحبه: ما رأيت أجهل منك، أتراهم حملوا إلى القبر حيا؟ ثم أنهما وصلا إلى قرية الرجل فصار به إلى منزله، وكانت له بنت تسمى طبقة، فأخذ يطرفها بحديث رفيقه فقال له: ما نطق إلا بالصواب: أما : تحملني أم أحملك، فإنه أراد تحدثني أم أحدثك حتى نقطع الطريق؟ وأما قوله: أترى هذا الزرع أكل أم لا، فإنه أراد هل استسلف ربه ثمنه؟ وأما استفهامه عن حياة صاحب الجنازة فإنه أراد به: أخلف عقبا يحيي ذكره أم لا؟ فلما خرج إلى الرجل حدثه بتأويل ابنته كلامه، فخطبها إليه، فزوجه إياها، وسار إلى قومه بها، فلما خبروا ما فيها من الدهاء والفطنة قالوا: وافق شن طبقة، فصارت مثلا. هذا أحد الأقوال في تفسير هذا المثل وهو بعيد) [1].

ولسنا نريد أن نزيد على ما قاله ابن حمدون بشأن هذه القصة: (هذا أحد الأقوال في تفسير هذا المثل، وهو بعيد). أي أنها قصة بعيدة الاحتمال وغير مقنعة. أما القصة الثانية فرويت عن الأصمعي: (قال الأصمعي: هم قوم كان لهم وعاء من أدم فتشنن، فجعلوا له طبقا فوافقه، فقيل: وافق شن طبقه. وهكذا رواه أبو عبيد في كتابه وفسره) [2]. ولدحض هذه القصة السخيفة نقتبس ما قاله ابن سيدة: (وليس الشن هنا القربة {لأن القربة} لا طبق لها) [3]. ويكرر هذا الرأي الزمخشري: (ومن جعل الشن القربة لم يكن كلاماً لأن الشن لا طبق له) [4]. ويكرره البكري أيضا: (ومن جعل الشن القربة لم يكن كلاما لأن الشن لا طبق له) [5]. ومعهما حق في هذا. فليس للقربة غطاء يطبق عليها ويقفلها، بل هي تشد شدا من فمها. وهذا ما ينبئ بأن هذه القصة المختصرة اختراع من لغوي. لكن هذا لا يمنع أن نفكر في أصل العلاقة اللغوية بين الشن- القربة وبين شن بطل المثل. ذلك أن التطابق اللفظي بينهما قد يشير إلى شيء مشترك.

(1) ابن حمدون، التذكرة.

(2) الميداني، المجمع.

(3) ابن سيدة، المحكم.

(4) الزمخشري، المستقصى.

(5) البكري، فصل المقال.

أما القصة الثالثة، فقد نقلت عن الكلبي: (وقال الكلبي: طبقة قبيلة من إياد كانت لا تطاق فوقع بها شن بن أقصي بن عبد القيس بن أفصى بن دعمى بن جديلة ابن أسد بن ربيعة بن نزار فانتصف منها وأصابت منه فصار مثلا للمتفقين في الشدة وغيرها، قال الشاعر:

لقيت شن إيادا بالقنا طبقا، وافق شن طبقه)[1]

أما النويري فيقول: (وقال الكلبي: طبقة: قبيلة من إياد كانت لا تطاق فأوقعت بها شن بن أفصى بن دعمي، فانتصفت منها وأصابت فيها فضربتا مثلا وأنشد:

لقيت شنّ إيادا بالقنا طبقاً، وافق شن طبقة

وزاد المتأخرون فيه «وافقه فاعقتنه»)[2].

ليس من السهل التشكيك في الكلبي ورواياته. فالكلبي أعلم العالمين بأديان العرب وقبائلهم. لكن أمرين يجعلان القصة التي أوردها غير مقنعة:

الأول: أن البيت الشعري الذي يستشهد به لا يذكر قبيلة (طبقة) المفترضة. فهو يتحدث عن (شن وإياد) فقط. ومن الصعب جدا قبول أن كلمة (طبقا) في البيت هي قبيلة طبقة المفترضة. فكلمة (طبقا) تعني في البيت طباقا وفاقا، أي أن شنا واجهت إيادا بالقنا فعادلتها وساوتها، وكانت ندا لها وطباقا، وليس أكثر من ذلك. أضف إلى هذا أن كل من يتحدثون عن (طبقة) كقبيلة من إياد يفشلون في ذكر تسلسل نسبها، ويفشلون حتى في ذكر أي واحد محدد منها. وهو عكس ما يحصل مع شن، التي تظهر كقبيلة مؤكدة الوجود. خذ هذا المقتبس دليلا على ذلك: (وقولهم: «صادف شن طبقه»: هما قبيلتان: شن بن أقصى بن عبد القيس، وطبق: حي من إياد وكانت شن لا يقام لها، فواقعتها طبق، فانتصفت منها فقيل: «وافق شن طبقه، وافقه فاعتنقه»)[3]. وكما نرى فقبيلة شن معروفة ويتم ذكر نسبها بوضوح. أما طبق فيقال عنها (حي من إياد) فقط. إنها مجرد كلمة لا غير.

---

(1) الميداني، المجمع.
(2) نهاية الأرب.
(3) ابن سيدة، المحكم.

ويكاد المرء يعتقد أن هذا الحي قد اختلق من التفسير المحدد الخاطئ لبيت الشعر الذي نحن بصدده.

ثانيا: يوحي بيت الشعر الذي نحن بصدده وكأنه يستشهد بمثل (وافق شن طبقة) كي يطبقه على العلاقة بين شن وإياد. فهو يريد أن يقول أن حال شن وإياد مثل حال شن وطبقة القديمين. وإذا صحت هذه الملاحظة، فإن تصادف وجود قبيلة باسم شن في البيت ووجود اسم شن في المثل هو الذي أدى إلى الافتراض أنه يتحدث عن قبيلتي شن وإياد.

فوق ذلك، فإن هناك من يروي قصة شن وإياد على نحو مخالف: (في كتاب علي، رضوان الله عليه، إلى عمرو بن العاص: كما وافق شن طبقَه؛ قال: هذا مثل للعرب يضرب لكل اثنين أَو أمرين جَمَعَتْهُما حالة واحدة اتّصف بها كل منهما، وأَصله أَن شنا وطبقة حيّان اتفقا على أَمر فقيل لهما ذلك، لأَن كل واحد منهما قيل ذلك له لما وافق شكله ونظيره) [1]. وهكذا، فليس هنا من حرب بين قبيلين بل وفاق بينهما. بل إن البكري ينقل رواية تتحدث عن رجلين لا عن قبيلتين: (وقيل شن وطبقة رجلان التقيا في القتال، فقيل وافق شن طبقه وافقه فاعتنقه)[2].

حسن جدا، لقد ألقينا بظلال قوية من الشكوك حول القصص المفترضة للمثل، فأين نمضي من هنا؟

الشن والمطر

نحن في الحقيقة أميل إلى أن نرى في المثل إشارة ميثولوجية دينية تتعلق بالانقلابات الفصلية، أو تتعلق بالانقلاب الشتوي بشكل خاص. وليس لدينا براهين قاطعة لدعم هذا الاستخلاص، لكننا نملك إشارات ما قد تجعله شرعيا. فجذر (شنن) العربي يدعم هذا الاستخلاص. فهو يعني: يعني رش الماء: (وقد شَنَّ الماءَ على شرابه أَي فرَّقه عليه).

---

(1) لسان العرب.

(2) البكري، فصل المقال.

و(شننت الماء إذا رششته رشا متفرقا، تقول: شننت الماء على الشراب وشننت الماء على وجهي، فإن صببته صبا متصلا قلت سننته بالمهملة) [1].

وجذر سنن، الذي هو في الواقع تنويع على جذر شنن، يعني هو الأخر يعني ما يعنيه شنن: (سَنَّ الماءَ على وجهه أَي صبَّه عليه صبّاً سَهْلاً. الجوهري: سَنَنْتُ الماءَ على وجهي أَي أَرسلته إِرسالاً من غير تفريق، فإِذا فرّقته بالصب قلت بالشين المعجمة... والسَّنُّ. الصبُّ في سُهولة، ويروى بالشين المعجمة، وسيأْتي ذكره؛ ومنه حديث الخمر: سُنَّها في البَطْحاء... وفي حديث ابن عمر: كان يَسُنُّ الماءَ على وجهه ولا يَشُنُّه أَي كان يصبه ولا يفرّقه عليه) [2].

وعلينا هنا أن نتذكر خالد بن سنان العبسي، النبي الذي ضيعه قومه، والذي رأينا في كتابنا السابق أنه يمثل إلها في مظهره الشتوي. و (سنان) على علاقة بجذر (سنن) الذي يعني صب الماء. كما أن المسناة هي السد الذي يحجز ماء المطر.

عليه، فهناك احتمال أن يكون (شن) في المثل إشارة للشتاء، أو رمزا للشتاء. ولا بد هنا من الإشارة إلى أننا اعتدنا انطلاقا من كتابنا السابق أن نرى في أسماء الأجداد القبليين، مثل شن وغيره، أسماء آلهة في الأصل. يعني أن أبناء القبيلة هم أبناء الإله، وهو أبوهم. وعندما نرى ان هناك قبيلة لها جد قبلي يدعى (شنا) فلنا أن نقترح أن شنا هذا إله، أو أنه وصف لإله محدد. وبالمناسبة فإن الجذر المصري القديم الشبيه بجذر (شنن) العربي يعطي معنى المطر:

(شنييت: وابل (مطر شديد).. إعصار... شنت: تعويذة.. رقية.. سحر، شنتو: بلشون.. مالك الحزين)[3]. والبلشون من طيور الماء. وهكذا، فشنييت تعني: وابل من مطر شديد، أو إعصار. وهذا يعني أننا أمام الشتاء.

---

(1) لسان العرب.

(2) المصدر السابق.

(3) موني، المعجم الوجيز.

أما بخصوص جذر (طبق) فنحن أمام معاني متعددة. لكن واحدا من معانيه الرئيسية يشير إلى الحية. وقد واجهنا في فصول سابقة الحية التي تدعى (أم طبق) أو (بنت طبق). لكن ليس من غير المجدي أن مقتبسا واحدا منها:

(وبَنَاتُ الطَّبَقِ: الدواهي. يقال للداهية: إحدى بنات طَبَقٍ، ويقال للدواهي بنات طَبَقٍ، ويروى أَن أَصلها الحية أَي أَنها استدارت حتى صارت مثل الطَّبَقِ. ويقال: إحدى بناتِ طَبَق شَرُّكِ على رأسك... الأَصمعي: يقال: جاء بإِحدى بناتِ طَبَقٍ، وأَصلها من الحيَّات)[1].

إذن، فالحية طبق أو أم طبق، أو بنت طبق! وهذا ما يجعل اقتراحنا أن شنا يعني الشتاء والمطر اقتراحا معقولا جدا. فقد رأينا في كتابنا السابق كيف أن الحية رمز للشتاء والبيات الشتوي. كما رأينا كيف أن الآلهة في طورهم الشتوي غير الفيضي يتبدون كحيات وأفاع وثعابين.

عليه، يصبح معنى المثل واضحا: لقد وافق شن طبقه، أي وافق الشتاء حيته، أو وافق إله الشتاء الحية. ويؤكد هذا أن المثل في الأصل لا يتحدث عن حرب وصراع، بل يتحدث عن وفاق وعناق. أي أن كلام الضبي عن أن المثل يتحدث عن حرب بين قبيلتي شن وطبقة ليس صحيحا، وأنه شوش فهمنا للمثل تماما.

وافقه فاعتنقه

وربما كان علينا أن نحدق في الجملة التي تتبع المثل عادة، وهي جملة: (وافقه فاعتنقه). وما أتانا عن هذه الجملة محير حقا. فالنويري يرى أنها زيادة من المتأخرين: (وزاد المتأخرون فيه: «وافقه فاعقتنه»)[2]. أما البكري فيقول: (فقال الشاعر:

لقيت شن إياد بالقنا طبقا وافق شن طبقة

---

(1) لسان العرب.

(2) النويري، نهاية الأرب.

وقال كاهن فيهم:

وافـــــق شـــــــن طبقـــــــة وافقـــــــــه فأعتنقـــــــــــه)[1]

وهكذا فنحن أمام رأيين متناقـضين تماما؛ واحـد يقـول لنـا أن الجملـة زيـادة مـن المتأخرين، وواحد يقول أنها جملة قديمة جدا، وأن قائلها كاهن. وكون قائلها كاهن يعنـي أننا مع المثل كله أمام نص ديني، يقال في مناسبة دينية. ويؤكـد البكـري وجـود الكهـان، لكن هذه المرة في نص آخر. فهو ينقل عن آخرين (أن قولهم «وافق شن طبقه» كانا رجلين كاهنين في الجاهلية سئل كل واحد منهما بغير محضر صاحبه عن شيء فاتفقـا فقيـل «وافـق شن طبقه»)[2]. وهكذا فنحن مع الكهان من جديد، لكن ليس مع كاهن واحـد، بـل مـع كاهنين؛ واحد اسمه شن والآخر طبقة!

من جانبنا، نعتقد أن جملة (وافقه فاعتنقـه) قديمـة بقـدم المثـل. أي أنهـا مثـل المثـل جاءت من أعماق العصر الجاهلي، وأنها بالفعـل كانـت تقـال مـن قبـل كـاهن، أي تقـال كجملة دينية. أو أنها كانت تقال في احتفال طقسي يضم كاهنين متوافقين، أي مـن طبيعـة واحدة. ويبدو أن البكري وغيره رأى أن الجملة قد زيدت على المثـل مـن قبـل المتـأخرين لأنها تتعارض مع التفسير الأكثر شيوعا للمثل، والذي يقول بوجـود قطبـين متحـاربين، هما قبيلتا شن وطبق، أو طبقه. فالجملة تتحدث عن وضع توافـق لا عـن اسـتقطاب. أي أنها لا تتحدث عن عدوين، بل عن صديقين. وهذا يتوافق مـع تقـديرنا أن شـنا يـساوي الشتاء وأن طبقة هي حيته. بالتالي، فقـد وافـق شـن، أي المطـر الـشتوي، ثعبـان الـشتاء، وعانقه.

وإذا كان هناك من ذرة احتمال أن شنا وطبقة هما رجل وامرأة ذكيان وافـق ذكاؤهمـا بعضه، فلا بد أن يكون شن قد لعب دور المطر، أو إلهه، ولا بد أن تكون طبقـة قـد لعبـت دور الحية.

---

(1) معجم ما استعجم.

(2) البكري، فصل المقال.

على كل حال، ليس هناك من استقطاب وتعارض في المثل. أما التعارض والاستقطاب فنجده في مثل آخر يلعب فيه (شن) دور احد بطلين، هما شن ولكيز. يقال: (يحمل شن ويفدّى لكيز).

شن ولكيز

ولهذا المثل قصة محددة، متفق عليها:

(يحمل شن ويفدى لكيز: قال المفضل: هما ابنا أفصى بن عبد القيس. وكانا مع أمهما في سفر، وهي ليلى بنت قران بن بلى، حتى نزلت ذا طوي، فلما أرادت الرحيل فدت لكيزاً ودعت شناً ليحملها، فحملها وهو غضبان. حتى إذا كانوا في الثنية رمى بها عن بعيرها فماتت، فقال: يحمل شن ويفدى لكيز. فأرسلها مثلاً. ثم قال عليك بجعرات أمك يا لكيز. أرسلها مثلاً)[1]. يضيف العسكري عن المثل: (يضرب مثلا للرجلين يهان أحدهما، ويكرم الآخر. وشن ولكيز: ابنا قصي بن عبد القيس، وكانا مع أمهما في سفر، فنزلوا ذا طوي، فقالت: يا لكيز، قم فديتك حتى ترحل، وقالت: لشنٍ: تعالى فاحملني، فقيل لها: «يحمل شن ويفدى لكيز)[2] .

إذن، فشن بطل لمثلين لا مثل واحد. وهو والد قبيلة مشهورة. أما أخوه لكيز فوالد قبيلة شقيقة لها. وعلينا أن نعيد التذكير هنا بأن أغلب الأجداد القبليين يحملون أسماء آلهة، أي أنهم في الواقع آلهة تنسب القبائل إليهم.

طيب، ما الذي يحمله لنا شن ولكيز من أجل فهم شن وطبقة؟

للجواب على هذا السؤال، يجب أن نركز على أن فهم مثل (يحمل شن ويفدى لكيز) عند المفسرين قام على أساس أن كلمة (يحمل) تعني الرفع، وأن كلمة (يفدّى) من التفدية، أي من قولك: فديتك. لكن مشكلة هذا التفسير أن هاتين الكلمتين تحملان معاني مختلفة لو اتبعت لصار للمثل معنى آخر. فكلمة (يحمل) مثلا ربما كانت تعني:

---

(1) الميداني، المجمع.

(2) الجمهرة.

السحاب الممطر، أو المطر، أو البرق. يقول اللسان: (الحَمَل: السحاب الكثير الماء)[1]. يضيف اللسان: (والحَمَل النَّوء، قال: وهو الطَّلِيّ. يقال: مُطِرنا بنوء الحَمَل وبِنوء الطَّلي؛ وقول المتنخِّل الهذلي:

كالسُّحُل البِيضِ، جلا لَونها سَحُّ نِجاءِ الحَمَل الأَسْول

فسر بالسحاب الكثير الماء، وفسر بالبروج. وقيل في تفسير النجاء: السحاب الذي نشأ في نوءِ الحمل، قال: وقيل في الحمل إنه المطر الذي يكون بنوء الحمل. وقيل: النجاء السحاب الذي هراق ماءه، واحده نجو، شبه البقر في بياضها بالسحل، وهي الثياب البيض، واحدها سحل. والأسول: المسترخِي أسفل البطن، شبه السحاب المسترخي به. وقال الأصمعي: الحمل ههنا السحاب الأسود، ويقوي قوله كونه وصفه بالأسول وهو المسترخي، ولا يوصف النجو بذلك، وإنما أضاف النجاء إلى الحمل، والنجاء: السحاب لأنه نوع منه كما تقول حشف التمر لأن الحشف نوع منه)[2].

وهكذا، فالحمل هو السحاب الكثير المطر، أو النوء الممطر، أو المطر الذي يحمله نوء برج الحمل. ويضيف الجوهري: (والحَمَل: البرق، والجمع الحُملان)[3]. كما أن الحَمَلُ أول البروج. ويزيد ابن فارس: (فأما البرَق فيقال له حَمَل، وهو مشتق من الحَمْل، كأنه يقال حَمَلَتِ الشاة حَمْلاً)[4].

إذن، فربما كان القسم الأول من المثل (يحمل شن) يعني: (يمطر شن)، أو (يبرق شن) استعدادا للمطر. وقد رأينا كيف أن شنا قد يكون رمزا المطر. أما بخصوص كلمة (يفدّى) فنحن أمام معنى: التكديس، تكديس القمح والتمر: (والفَداء، ممدود بالفتح: الأَنبار، وهو جماعة الطعام من الشعير والتمر والبُر ونحوه)[5]. يضيف اللسان: (الفَداء: الكُدْس من البُر، وقيل: هو مَسْطَحُ التمر بلغة عبد القيس... وقال ابن خالويه في جمعه

(1) لسان العرب.

(2) المصدر السابق.

(3) الصحاح.

(4) مقاييس اللغة.

(5) لسان العرب.

الأَفْداء، وقال في تفسيره: التمر المجموع. قال شمر: الفَداء والجُوخان واحد، وهو موضع التمر الذي يُيَبَّس فيه)[1]. ويضيف ابن دريد: (والفداء، ممدود: مِسْطح التمر بلغة عبد القيس، والجمع أفدِية) [2].

وهكذا، فالتفدية هي تكديس التمر أو القمح. والمهم أنها تعني مسطح التمر بلغة عبد القيس، أي بلغة قبيلة شن بالذات. وهذا أمر حاسم جدا. فهو قد يعني أن معنى كلمة (يفدّى) قد غاب عن المفسرين لأنهم أخذوه على المعنى العربي السائد للكلمة، لا على معناها في قبيلة عبد القيس، ألتي تمثل شن فرعا منها. وهذا قد يتيح لنا القول أن المثل فعلا قادم من عالم قبيلة أفصى بن عبد القيس. وفي هذا الحال، فإن المثل يعني: (يمطر شن، ويكدس لكيز تمره)، أو (يبرق شن ويكدس لكيز تمره)، على اعتبار أن التمر صيفي، أساسا. وهذا يعني أن لكيزا ربما بدأ يكدس تمره حين أبرقت وأحس بالشتاء. أي أنه كان أخذ يعجل في تكديس تمره للشتاء القادم الطويل وهذا أن كلمة يفدى هي في الأصل (يُفَدِّي) لا (يُفَدَّى). وهذا يعني أن المثل يتحدث عن متعارضين، أي عن صيف وشتاء؛ صيف هو لكيز، وشتاء هو شن. أي أننا نتحدث عن النغمتين الصيفية والشتوية للكون.

وجذر (لكز) يعني الوجأ، أي يعني ما يعنيه استعماله في العامية الآن. فالضرب: (على الذقن والحنك وهز ولهز. وعلى الصدر والجنب بالكف وكز ولكز. وعلى الجنب بالإصبع وخز)[3]. يضيف الخليل: (اللَّكْزُ: الوجأ في الصدر بجمع اليد، وفي الحنك) (الخليل الخليل، العين). ويزيد الزبيدي: (وقيل: هو الضرب بالجُمْع في جميع الجسد، نقله الجوهري. عن أبي زيد. قيل: اللَّكْزُ هو الوَجْأ في الصدر بجُمْع اليد، نقله الجوهري عن أبي عبيدة، كذلك في الحنَك. ويقال: هو شديد اللَّكْزَةِ والوَكْزَة)[4]. لكن هناك ما يشير إلى أن له علاقة بالرص والتلبيد، وهو ما قد يوحي بتخزين التمر: (والكتن: التلزج والتوسخ. التهذيب: في كتل يقال: كتنت جحافل الخيل من أكل العشب إذا لصق به أثر

(1) لسان العرب.

(2) جمهرة اللغة.

(3) الثعالبي، فقه اللغة.

(4) تاج العروس.

خضرته، وكتلت بالنون واللام إذا لزجت ولكز بها ماؤه فتلبّد)[1]. وهكذا، فاللكز هو التلبيد، وهو ما يوحي بتخزين التمر ورصه، عبر لكزه ودفعه بجمع اليد في القفف والأكياس، من أجل استهلاكه في الشتاء الطويل القادم. وربما كان معنى المثل بناء على ذلك: يمطر شن، ثم يلكز التمر، أي يدفع بجماع الكف كي يرص في المرابد أو القفف. ذلك أن التمر رمز للكيز. عليه، فلكيز كان يجمع تمره، ويملأ به مربده، غير خائف من الشتاء القادم، كما هو حال البدوي الذي قال:

ولست أبالي عندما اكمتّ مربدي   من التمر أن لا يمطر الأرض كوكب

ولدينا خبر واحد عن كائن ميثولوجي يدعى لكيز من خبر ينتهي إلى انس بن مالك:

(كانت بنتُ عوف ابن عفراء مُضطجِعَةً في بيتها قائلة إذا استيقظَتْ وزنجي على صدرها آخذاً بحلقها، قالت: فأمسكَني ما شاء الله وأنا حينئذ قد حَرُمَتْ علي الصلاةُ، فبينا أنا كذلك نظرتُ إلى سقف البيت يَنْفَرِج، حتى نظرتُ إلى السماء فإذا صحيفة صفراء تَهوي بين السماء والأرض حتى وقَعتْ على صدري، فنشرها وأرسل حَلقي فقرأها، فإذا فيها: من رَبّ لُكَيزٍ إلى لُكيزٍ، اجتنب ابنةَ العبد الصالح إنه لا سبيل لك عليها. ثم ضرب بيده على ركبتي وقال: لولا هذه الصحيفةُ لكان دم، أي لذبحتُكِ؛ فاسودتْ ركبتي حتى صارت مثلَ رأس الشاة، فأتت عائشة. فذكرت لها ذلك؛ فقالت لي: يا ابنة أخي، إذا حِضتِ فألزِمي عليك ثيابكِ فإنه لا سبيل له عليكِ إن شاء الله)[2].

هنا لدينا كائن ميثولوجي يدعى لكيز، له رب محدد يدعى (رب لكيز) ينزل إليها وحيا وصحائف صفر تأمره. وهو كائن ضارب حسب الرواية، فقد ضرب بنت عوف: (ثم ضرب بيده على ركبتي وقال: لولا هذه الصحيفةُ لكان دم، أي لذبحتُكِ). وليس هذا غريبا، فاللكز هو الضرب والوجأ.

---

(1) لسان العرب.

(2) الدينوري، عيون الأخبار.

وفي النهاية، لا بد أن نعيد التذكير بالعلاقة اللفظية الوطيدة بين شن أخي لكيز وبين الشن القربة. وليس مستبعدا أبدا أن تكون رش الماء بالقربة، أي شنه، قد استخدم في الماضي السحيق كطقس من طقوس استجلاب المطر، أو طقس يدل على الدخول في القرار الشتوي، أي الموت. وإذا صح هذا الاحتمال، يكون هو جذر التشابك اللغوي بين شن- المطر وشن- القربة. والحق أن هناك خبرا رش فيه النبي الماء على القبور: (قام على قبر عثمان بن مظعون وأمر فرش عليه الماء... وعن عائشة أن النبي ﷺ رش على قبر ابنه إبراهيم)[1]. فالدخول في الموت هو طراز من الدخول في القرار الشتوي. والدخول في القرار الشتوي دخول مؤقت له عودة. لذا فرش الماء على القبر انتظار لأمل بعودة ما.



(1) الهيثمي، مجمع الزوائد.

الفصل الخامس عشر

أريها السها وتريني القمر

هذا المثل قاله، يزعمون، رجل غريب تماما يدعى (ابن ألغز). وهو: (يضرب لمن يغالط فيما لا يخفى)[1]. أما الزمخشري فيقول أنه يضرب: (لمن اقترح على صاحبه شيئاً فأجابه بخلاف مراده) [2]. في حين يقول لنا العسكري في جمهرة الأمثال: إنه: (يضرب مثلا لمن تخاطبه فيبعد في الجواب[3]. والخلاف حول من يضرب فيه المثل يشير إلى تشوش ما في فهم المثل لدى المفسرين. وقصة هذا المثل كما يلي:

(المثل لابن ألغز، وكان عظيم الذكر، فإذا واقع امرأة ذهب عقلها. فأنكرت امرأة ذلك، وقالت: «سأجرب». فلما واقعها قال لها: «أين السها؟»، وهو كوكب صغير في بنات نعش، قالت: «ها هو ذا»، وأشارت إلى القمر، فضحك، وقال: «أريَها السها وتريني القمر». فلما كان أيام الحجاج شكي إليه خراب السواد، فحرّم لحوم البقر ليكثر الحرث، فقال بعض الشعراء:

شكونا إليه خراب السواد فحرم فينا لحوم البقر

فكان كما قيل من قبلنا : أريها السها وتريني القمر) [4]

---

(1) الميداني، المجمع.

(2) المستقصى.

(3) الجمهرة.

(4) العسكري، الجمهرة.

لكن المثل يروى بشكل أكثر مباشرة ووقاحة:

(قال الشرقي بن القطامي: كانت في الجاهلية امرأة اكتملت خلقا وجمالا، وكانت تزعم أن أحدا لا يقدر على جماعها لقوتها، وكانت بكرا فخاطرها ابن ألغز الإيادي- وكان واثقا بما عنده- على أنه إن غلبها أعطته مائة من الإبل، وإن غلبته أعطاها مائة من الإبل، فلما واقعها رأت لمحا باصرا، ورهزا شديدا، وأمرا لم تر مثله قط، فقال لها: «كيف ترين؟»، قالت: «طعنا بالركبة يا ابن ألغز؟!» قال: «فانظري إليه فيك»، قالت: «القمر هذا؟»، فقال: «أريها إستها وتريني القمر»، فأرسلها مثلا، وظفر بها وأخذ مائة من الإبل)[1].

ويضيف أبو الفرج: (كان ابن ألغز أيِّرا، فكان إذا أنعظ احتكت الفصال بأيره، قال: وكان في إياد امرأة تستصغر أيور الرجال، فجامعها ابن ألغز، فقالت: «يا معشر إياد، أبالرُّكب تجامعون النساء؟!». قال: فضرب بيده على أليتها وقال: «ما هذا؟»، فقالت وهي لا تعقل ما تقول: «هذا القمر». فضرب العرب بها المثل: «أريها إستها وتريني القمر)[2].

وهكذا صار السها إستها! لكن يبدو لنا أن حصل فحوّل السها إلى إستها. والقرب واضح بين الكلمتين في الكتابة. ونعتقد أن الطابع الجنسي الشديد للمثل سهل الانزلاق من السها إلى إستها. إذ في مركز المثل يقع ابن ألغز بذكره الضخم، الأمر الذي يجعل من إمكانية إلحاق الإست بالذكر واردة جدا.

ويدل على أن المثل الأصلي يتحدث عن السها لا عن إستها أن السها نجم يختبر به الناس حدة أبصارهم: (والسها كويكب صغير خفي الضوء في بنات نعش الكبرى والناس يمتحنون به أبصارهم، يقال إنه الذي يسمى أسلم مع الكوكب الأوسط من بنات نعش)[3]. وكما نرى فجوهر المثل يقوم على امتحان الرؤية الماثل في التضاد بين: (أريها) و (تريني).

---

(1) الميداني، المجمع.

(2) الأصفهاني، الأغاني.

(3) لسان العرب.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن هذا المثل على علاقة عميقة بنجم السها. أي أن ابن ألغز لم يذكر السها هنا مصادفة أبدا. فهو على علاقة بهذا النجم. وهذا يعني أننا بصدد مثل ذي جوهر ديني. فالسها نجم معبود. وهناك دلائل على بقايا واضحة على عبادته حتى في ما يروى عن بعض الصحابة:

(وحكي عن سلمان الفارسي ﷺ، أنه كان ليلة ينظر إلى بنات نعش، إلى النجم الأوسط من الثلاثة فيها، {وهو} نجم لطيف ملاصق النجم الوسطاني، تسميه العامة السّها ويسمى أسلم، فكان إذا نظر إليه قال: اللهم رب أسلم صل على محمد وعلى آل محمد، وسلمنا ثلاث مرات، فسئل عن ذلك، فقال من قال ذلك أمن في ليلته من العقرب)[1]. ويرد في بعض النسخ (أصلم) تحريفا لأسلم. ذلك ان نجم السها يدعى أسلم. وهناك قبيلة مشهورة تدعى (أسلم). وأغلب الظن أنها سميت على اسم هذا الإله، وأنها عبدته في وقت ما قبل الإسلام. أما في زمن أقدم فالمصادر العربية تعلمنا أنه كان معبودا مصريا قويا:

(وكانت أم مرقونس ابنة ملك النوبة. وكان أبوها يعبد نجماً يقال له السها، ويسميه إلهاً. فسألت ابنها أن يعمل لها هيكلاً ويفردها به، فعمله لها، وصفحه بالذهب والفضة وأقام فيه صنماً وأرخت عليه ستور الحرير. فكانت تدخل إليه مع جواريها وحشمها، وتسجد له كل يوم ثلاث مرات... ونصبت له كاهناً من النوبة فكان يقوم به ويبخر ويقرب له، ولم تزل حتى سجد ودعا الناس إلى عبادته. قال: ولما رأى الكاهن أن الأمر قد أحكم له من جهة الملك في عبادة الكواكب، أحب أن يكون له مثالاً في الأرض على صورة شيء من الحيوان يتعبد له ليكون حذاء عينيه؛ فأقام يعمل الحيلة في ذلك إلى أن اتفق بمصر كثرة العقبان حتى أضرت بالناس، فأحضره الملك وسأله عن كثرتها فقال: إن إلهك أرسلها لتعمل له نظيراً يسجد له. فقال الملك: إن كان ذلك يرضيه فأفعله، فعمل تمثال عقاب طوله ذراعان في عرض ذراع من ذهب مسبوك، وعمل عينيه من ياقوتتين، وعمل له وشاحين من لؤلؤ منظوم على أنابيب جوهر أخضر، وجعل في منقاره كرة معلقة

---

(1) ابن منكلي، أنس الملا بوحش الفلا.

وسروله بادرك أحمر، وأقامه على قاعدة من فضة منقوشة، وركبها على قائمة زجاج أزرق، وجعله في أزج عن يمين الهيكل، وألقى عليه ستور الحرير، وجعل له دخنة معمولة من جميع الأفاويه والصمغ، وقرب له بعجل اسود وبكارة الفراريج وبواكير الفواكه والرياحين. فلما تمت له سبعة أيام دعاهم إلى السجود له فأجابوه) [1].

هكذا (كان أبوها يعبد نجماً يقال له السها، ويسميه إلهاً). هذا الإله يتمثل بعقاب، والعقاب رمز أوزيريسي. كما تقدم له الفراريج. وقد رأينا في مكان آخر من هذا الكتاب أن الصابئة تقد قرابين من الديكة للأهرام، وعلى الأخص الهرم الملون، أو المؤزر، أي هرم منقرع. وهرم منقرع، كما بينا في كتابنا السابق، يمثل الإله في طوره القار الشتوي الميت. وهذا ما قد يشير إلى ارتباط السها بالهرم الثالث، هرم منقرع.

والسها يقع، كما قيل في المقتبسات أعلاه، في بنات نعش في شمال السماء، وقرب نجم عناق، أو خلفه. ونجم عناق هو النجم الوسط في ذيل بنات نعش. وهو، أي السها، النظير الشمالي لسهيل اليماني في جنوب السماء. إنه في الواقع سهيل الشمالي. والسها يمثل بنات نعش، أي الشتاء، وسهيل يمثل برج الجوزاء، أي الصيف. السها أوزيريس في شتائه، وسهيل أوزيريس في فيضه الصيفي. من أجل هذا يتوافق اسماهما مع اسم أوزيريس في اللغة المصرية. فهو يدعى سه أو ساه Sah. واسم سهيل هو (سا إل) أو (ساه إل)، أي الإله سه أو ساه. أما السها فهو سهيل من دون (إل).

إذن، السها إله معبود، وهو أوزيريس في بياته الشتوي وفي قراره. وقد رأينا في كتابنا السابق كيف أن الآلهة الأوزيريسيين يتظاهرون كآلهة في شتائهم الشمالي، وطيور في صيفهم الجنوبي. أي أن السها على علاقة بالأفاعي والسموم. ومقتبس ابن منكلي السابق يؤكد علاقته بالعقارب على الأقل. فمن نظر إلى السها أمن من لسع العقارب. ويؤكد هذا ابن سينا في أرجوزته الطبية:

نجم السها مأمنة من سارق ... ومن سموم عقرب وطارق
ومن رأى عشية نجم السها ... لم تدن منه عقرب يمسها

(1) النويري، نهاية الأرب.

وقيـــل لا يـــدنو إليـــه ســـارق في ســـفر ولا بـــسوء طـــارق

ونحن نعتقد أنه يشفي من لدغة الحيات أيضا، بل أساسا، لأنه هو ذاته حية. يؤكد هذا أن اليونان يعتقدون أن كنوبوس، ربان مينلاووس، مات بلدغة حية، ودفن في شمال مصر. وكنوبوس أيضا هو اسم سهيل اليماني عند اليونان. أي أن سهيلا- كنوبوس مات بلدغة حية. وهذا تعبير عن أنه دخل في بياته الشتوي وتحول إلى حية. لقد كان سهيلا وصيفا فصار السها الشتوي.

أكثر من ذلك، فإن لديغ الحية بالعربية يدعى (السليم). وأغلب الظن أن هذا مأخوذ من اسم الإله (أسلم) ذاته. طبعا يقال لنا أن هذا الاسم من باب التفاؤل: (السليم: اللديغ؛ أطلق عليه تفاؤلا بالسلامة) [1]. لهذا يقول ابن دريد: (وسمِّي الَّلديغ سليماً تفاؤلاً بالسلامة، وليس له فعل يتصرّف) (الاشتقاق). لكن العين الخبيرة بالميثولوجيا تعرف أن الأمر غير ذلك. فكلمة (سليم) من الأضداد، أي أنها تعني (اللديغ) والصحيح البريء، وذلك لأن الإله أسلم هو الشافي، ولأن حيته هي التي تلدغ وتقتل أيضا. أما قول ابن دريد بأنه لا اشتقاق للسليم فينقضه كثيرون: فـ (السَّلْمُ: لَدْغُ الحية) [2]. يضيف اللسان: (يقال: سلمته الحية: أي لدغته) [3]. أي أن السليم مشتق من الجذر (سلم)، الذي يحوي معنى اللدغ في أصله ومنذ البدء، وهذا يعني أن (سليم) بمعنى لديغ لم تأت انطلاقا من انحراف بالمجاز. وعموما، نحن نعتقد أن جزءا رئيسا من التضاد في اللغة يعود إلى الطقس الأسطوري.

إذن، فالسها إله معبود. لكننا نعرف الكثير عن طبيعته. وما يضيفه لنا مثل (أريها السها وتريني القمر) هو أن الإله السها على علاقة بالقوة الجنسية الذكورية. فابن ألغز المرتبط بهذا الإله ذو ذكر ضخم. عليه يمكننا الاستنتاج أن السها ذو ذكر ضخم أيضا. وفي قصة المثل ما يدل على التساوي بين الذكر الضخم وبين السها. فحين سأل ابن ألغز

---

(1) ابن جني، الخصائص.

(2) الخليل، العين.

(3) لسان العرب.

المرأة عن ذكره قائلا: (كيف ترين؟ قالت: طعنا بالركبة يا ابن ألغز قال: فانظري إليه فيك، قالت: القمر هذا؟ فقال: أريها إستها وتريني القمر). فحين نظرت المرأة إلى ذكره قالت انه القمر، فقال لها ابن الغز: أريها السها وتريني القمر. يعني أريها ذكري وتريني القمر. أي أن المثل يقول لنا بوضح أن ذكر ابن ألغز هو السها ذاته، أو هو رمز له.

ولعل اسم (ألغز) ذاته أن يؤكد على علاقته بالسها. فالسها كوكب (خفيّ) ما تكاد تعثر عليه العين: (فلان لا يفرق بين السها والفرقد)[1]. أما لسان العرب فكان قد قال عنه: إنه كويكب صغير خفيّ الضوء ما يكاد يرى. والناس يمتحنون به أبصارهم. أي أنه في الحقيقة (لغز) ملغز، مثله مثل ابن (ألغز) الإيادي هذا. لقد (ألغز) على الناس وخفي وأبهم، مثله مثل السها.

لكن الإلغاز في المثل أوسع من هذا. وربما يتضح هذا الإلغاز إذا طرحنا هذا السؤال: ما علاقة القمر بالموضوع. لماذا سأل ابن الغز المرأة عن ذكره فحدثته عن القمر؟ ما وجه الشبه بين القمر والذكر حتى تظن المرأة أن الذكر قمر؟ فالقمر مستدير والذكر متطاول! أي انه ليس من تناسب بين هذين الشيئين. والأمثال لا تذكر الأشياء عبثا، ولا تجمعها مصادفة. عليه، فحين يجمع القمر بالسها والذكر فلا بد من سبب وجيه. سبب ميثولوجي وجيه. فما هو هذا السبب الذي جمع القمر والسها والذكر؟

ربما ينفعنا في الإجابة أن نعرض لما ذكره لنا ابن الأعرابي:

(ابن الأَعرابي: يقال للذي قلَصت قُلْفَته حتى بدا رأس ذكره: عضه القمر؛ وأَنشد:

فِداكَ نِكْسٌ لا يَبِضُّ حَجَرُهْ   مُخَرَّقُ العِرْضِ جَدِيدٌ مِمْطَرُه

في ليلِ كانونٍ شديدٍ خَصَرُهْ   عَضَّ بأَطرافِ الزُّبانى قَمَرُهْ

يقول: هو أَقلف ليس بمختون إِلا ما نقص منه القمر، وشبه قلفته بالزُّبانى، وقيل: معناه أَنه ولد والقمر في العقرب فهو مشؤوم)[2].

---

(1) الزمخشري، أساس البلاغة.

(2) لسان العرب.

مدهش جدا!

إذن فثم علاقة بين الذكر والقمر، فمن تعرى بالمولد رأس ذكره هو أمرؤ عضه القمر! عضة القمر نوع من الختان، إذن. فالرجل الذي يجري الحديث عنه (أَقلف ليس بمختون إِلا ما نَقَصَ منه القَمَرُ)، أي إلا ما أزال القمر من حشفته! وحسب السيرة الحلبية فإن: (من خرافات العامة أن يقولوا لمن يولد كذلك ختنه القمر أي لأن العرب تزعم أن المولود في القمر تنفسخ قلفته فيصير كالمختون وربما قالت العامة ختنته الملائكة) [1].
ويبدو أن ولادة الصبي مختونا كان يثير المخاوف: (قال الميموني: قال لي أحمد: إن هاهنا رجلا ولد له ولد مختون، فاغتم لذلك غما شديدا؛ فقلت له: إذا كان الله قد كفاك المئونة فما غمك بهذا؟)[2]. والظاهر ان مولد الطفل مختونا، ينبئ بتكريسه للآلهة، وآلهة القرار والسكون خصوصا.

بناء على هذا، فحديث المرأة عن القمر يتعلق بذكر السها وليس بأي شيء آخر. لكننا لا ندري بالضبط ما يعنيه. لكنها ربما أرادت أن تقول لابن ألغز أنه مختون بعضة قمر، أي ربما أن ذكره ليس كبيرا كما يدعي، فقد أكل القمر منه قطعة. وهذا هو الغالب في رأينا. إذا صح هذا، فهو يعني أن ذكر ابن ألغز لم يفقد المرأة صوابها، فقد ردت عليه بما يستحقه. أراها السها، أي ذكره الضخم، فأرته القمر، أي أرته أن بضاعته ليست كما يقول. لقد قضمها القمر قضمة كبيرة، وبذا فقدت تأثيرها. وهذا يعني أن المثل يتحدث عن صراع في الرؤية. فابن ألغز يريد أن يقول أن السها وإن كان خفيا، فهو يتمثل بذكر طويل واضح كبير. أما هي فتقول له مستخفة: لقد قضم القمر حشفتك!

لكن هذا كله ليس مؤكداً تماماً. فهنا، من جهة أخرى، دلائل على أن الختان مقدمة للوصال الجنسي. لذا فجذر (ختن) العربي يعطي معنى: الختان والزواج معاً. عليه، فربما كان هذا الطراز من الختان بالذات، أي ختان القمر، ختان مضاد للوصال الجنسي.

---

(1) الحلبي، السيرة الحلبية.
(2) القرطبي، تفسير القرطبي.

وهناك احتمال لأن يكون المثل راغبا في إعطائنا معلومة فلكية تتعلق بوضع الإله السها حين يكون القمر في برج العقرب. وربما أن السها في هذا الوقت يفقد طاقته المضادة للسموم. وقد عرفنا أنه يحمي من سموم العقارب. أي ربما أنه حين يكون القمر في برج العقرب يسيطر هو على العقرب وطاقته ويفقدها نجم السها. هذا احتمال ما، لعله يكون صحيحا. يؤيد هذا أن اللسان يكمل جملته عن الأبيات أعلاه فيقول: (وقيل: معناه أنه وُلد والقمر في العقرب فهو مشؤوم)[1]. وهذا يعني أنه في اللحظة التي حصل فيها الرهان بين ابن ألغز والمرأة كان القمر في برج العقرب، أي انه كان وقت شؤم ابن ألغز- السها الجنسي! كما يؤيد هذا التحذير: (وإن كان القمر في العقرب مع ذنب، فاحذر أن تسقى السم في مجلسك)[2]. فحين يتخذ القمر موقعه في برج العقرب يصير ساما، ويصبح خطرا. وربما عنى هذا أن السها يفقد السيطرة، وتتخلى عنه قوته الشافية من سم الأفاعي.

لكن هناك ما يوحي بأن التفسير الأول هو الأصح. أي أن وجود القمر في برج العقرب يضر بالطاقة الجنسية. فقد روي أن الإمام عليا كان (يكره أن يسافر الرجل أو يتزوج في محاق الشهر، وإذا كان القمر في العقرب. ويروى أن رجلاً قال له: أني أريد الخروج في تجارة، وذلك في محاق الشهر، فقال: أتريد أن يمحق الله تجارتك؟ استقبل هلال الشهر بالخروج)[3]. ويكرر ابن طاوس كلام الزمخشري ويؤكده:

(الحديث الحادي والثلاثون: في رواية الزمخشري عن المعصوم في تحذير ما يتعلق بعلم النجوم، وهو ما وجدناه في الجزء الأول من كتاب «ربيع الأبرار» قال ما هذا لفظه: «علي ﷺ يكره أن يسافر الرجل أو يتزوج في محاق الشهر وإذا كان القمر في العقرب». وذكر الخطيب في «تاريخ بغداد» عند ذكره الحسن بن الحسين العسكري النحوي حديثاً أسنده إلى تميم بن الحرث عن أبيه عن علي ﷺ أنه كان يكره أن يتزوج الرجل أو يسافر إذا

---

(1) لسان العرب.

(2) رسائل إخوان الصفا.

(3) الزمخشري، ربيع الأبرار.

كان القمر في محاق الشهر أو العقرب. أقول: وقد قدمنا كراهية التزويج والسفر في برج العقرب، وما كان فيه كراهية في محاق الشهر)[1].

إذن، الزواج حين يكون القمر في برج العقرب ليس جيدا. ومن الواضح أن هذا الوقت بالذات ليس جيدا للمجامعة من قبل الذكر. ذلك أن القمر سيقطع شيئا من ذكره، أو سيضعف من قوته الجنسية. وهذا يدلل على أن المرأة قد سخرت من ابن ألغز حين سألها: ما ترين؟ فقالت: القمر. لذا يمكن اعتبار أن رده حين قال (أريها السها وتريني القمر) يحمل نوعا من الغضب والشعور بالإهانة.

أو لعل معنى المثل أن يكون هكذا: أنا أريها السها، أي أريها الرغبة الجنسية والطاقة الجنسية، وهي تريني القمر، أي تريني عكسها، أي تريني القص والخصاء. أي أنها ترد عليه بعكس شهوته. أي ترفضه وترفض عرضه الجنسي.

وقد رأينا أعلاه أن السفر والتجارة أيضا ليسا بمحمودتين حين يكون القمر في برج العقرب. ويبدو أن دخول القمر برج القوس يغير الأمر ويرفع الحظر عن السفر والزواج. فتعقيبا على بيت شعر يصف فيه الشاعر شعر سالف امرأة معقوف على صدغيها:

معقرب الصدغ أن شاهدت غرته علمت أن الذي في العقرب القمر

يقول المرادي: (قوله «معقرب الصدغ»، إلى آخره، أقول: رأيت في كتاب مطالع البدور للأديب الأريب الشيخ علاء الدين البهائي الغزولي حكاية تذكرتها بمناسبة البيت المذكور والشيء بالشيء يذكر وهي أن الملك المعظم عزم على الصيد فقال بعض الجماعة يا مولانا القمر في العقرب والسفر فيه مذموم والمصلحة الصبر إلى أن ينزل القمر القوس فعزم على الصبر فبينما هو مفكر إذ دخل مملوك كان له من أحسن الناس وجهاً يقال له آي دوغدى ومعناه بالعربية: هلّ القمر، فوقف قدامه وقد توشح بقوس، فقال له بعض الحاضرين: يا مولانا اركب الساعة فهذا القمر في القوس حقيقة فقام لوقته وركب استبشاراً، فلم ير أطيب من تلك السفرة ولا أكثر من صيدها)[2].

---

(1) فرج المهموم.

(2) المرادي، سلك الدرر.

ويبدو أن هذه الفكرة الميثولوجية كانت شائعة جدا. فلدينا شعر لشاعر يصف فيه امرأة بأنها قمر عقرب سالفيه على صدغيه، وينصح الأمراء أن لا يركبوا هذا القمر لأنه خطر جدا:

(أمـــراء الحـــسن لا تركبـــوا القمـــر الأرضي في العقـــرب)[1]

ذلك أن في برج العقرب النجمان اللذان يدعيان الزبانيان، يعض بهما القمر ذكر الرجل:

عَضَّ بأَطراف الزُّباني قَمَرُهْ...

وهناك احتمال جدي لأن يكون الختان مرتبطا بالإله السها. إذ يبدو أنه ولد بلا قلفة، أي ولد مختونا مطهّرا منذ البدء. غير أننا نؤجل الحديث عن الختان إلى كتاب قادم.

على كل حال، ربما كان العقرب والأفعى معا رمز للإله السها وأمثاله. فلدينا تماثيل لإله من سوريا اسمه (شدرفه)، ربما يكون مثيلا للسها، وهو يصور أحيانا مع حزمة قمح وحية على أو رمح، وأحيانا مع حية على رمحه وعقرب عند كتفه.

الإله ود

وبالمناسبة، فإن الإله (ود) العربي الشهير يشفي من لسعات العقارب، ويتبدى كحية، الأمر الذي يجعلنا نعتقد أنه مثيل السها. أي أنه اسم آخر للسها. وقد ورد اسم هذا الإله في القرآن: ﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا﴾ [نوح:23]. لذا اعتبرته المصادر العربية من أصنام قوم نوح. وقد ورد وصف صنم هذا الإله على لسان مالك بن حارثة الأجداري عن أبيه، من بني عامر الأجدار سدنة ود: (فقلت لمالك بن حارثة: صف لي وداً حتى كأني أنظر إليه. قال: كان تمثال رجلٍ كأعظم ما يكون من الرجال، قد ذبر عليه حلتان، متزر بحلة، مرتدٍ بأخرى. عليه سيفٌ قد تقلده، وقد تنكب قوسا، وبين

(1) الكتبي، فوات الوفيات.

يديه حربة فيها لواء، ووفضة أي جعبة فيها نبل)[1]. والوصف يظهر ودا كإله محارب شيد البأس.

غير أن النقوش اليمنية القصيرة هي التي أعطتنا شيئا إضافيا عن طبيعة هـذا الإلـه، واصفة إياه بأنه نحس طب: («نحس طب» «نحسطب». «ونحس» بمعنى «نحـش»، أي الحية، و «طب» طيب. فيكون المعنى: «الحية الطيبة». والحية رمز لـود. فيكـون المـراد مـن «نحس طب» الإله ود) [2].

وربما كان هذا التفسير سليما. لكن ربما كان اختيار هذا المعنى بالـذات للكلمـة مـن بين معاني (طبب) المختلفة كي يتوافق مع فكرة أو اسم الإله ود مأخوذ من المودة والمحبـة (ودد). لكن جذر (طبب) يعطي أيضا معنى: التطبب ومعنى البحث عن الشفاء بالـسحر والرقية: (الطب: السحر، والمطبوب: المسحور. والطب: من تطبب الطبيب) [3].

ويضيف اللـسان: (الطـب: عـلاج الجـسم والـنفس. رجـل طـب وطبيـب: عـالم بالطب... والطِب والطَب، لغتان في الطب). ويزيد: (قال أبو عبيد: طبّ أي سحر. يقال منه: رجل مطبوب أي مسحور... وفي الحديث: فلعل طبا أصابه أي سحرا. وفي حـديث آخر: إنه مطبوب) [4].

إذن، فنحس طب قد تعني: الحية الشافية، أو حية الرقية، أي الحيـة الـسحرية التـي يرقى بها فتّشفي، لا الحية الطيبة الودودة. وإذا كان ود يشفي من السموم فهو مثيـل الإلـه السها بالتأكيد. كما أن كونه حية شافية يعيدنا إلى (نحش نحشتان)، أي الحية الشافية التـي وضعها موسى على راية كي تشفي كل من لدغته حيه ونظر إليها:

(فأرسل الرب على الشعب الحيات المحرِقةَ، فلدغت الشعب، فـمات قـوم كثـيرون من إسرائيل. فأتى الشعب إلى موسى، وقالوا: قد أخطأنا إذ تكلمنا عـلى الـرب وعليـك،

---

(1) الكلبي، الأصنام.
(2) علي، د. جواد، المفصل.
(3) الخليل، العين.
(4) لسان العرب.

فصلِّ إلى الرب ليرفع عنا الحيات. فصلى موسى لأجل الشعب. فقال الرب لموسى: اصنع لك حيَّةً مُحرِقَةً، وضعها على رايةٍ، فكل من لُدِغَ ونظر إليها، يحيا. فصنع موسى حيَّةً من نحاسٍ ووضعها على راية، فكان متى لدغت حية إنساناً ونظر إلى حيَّة النحاس، يحيا)[1].

من الواضح تماما أن حية الرقية التي وضعها موسى على الراية هي حية شافية مثل الإله ود.

المحبة أم الذكر الطويل؟

وفي ما يخص الجذر الذي أخذ منه اسم الإله ود، يقول د. جواد علي أن بعض المستشرقين يرى: (استنادا إلى معنى كلمة «ود» بأن هذا الصنم يرمز إلى الود، أي الحب... ويستندون في رأيهم هذا إلى بيت للنابغة مطلعه: «حياك ود»)[2]. والحق أن هذا الرأي، أي ربط ود بالمحبة، لا يجب أن ينسب بأي حال إلى المستشرقين الغربيين. فهو رأي شائع في المصادر العربية منذ القدم: (قال ابن جني همزةُ أد عندنا بدل من واو ود، لإيثارهم معنى الوَد والمودة، كما سموا محباً محبوبا وحبابا وحبيبا)[3].

ونحن نختلف بشدة مع هذا الرأي أيا كان مصدره. إذ نرى أن اسم الإله ود على علاقة بجذر (ودى) لا جذر (ودد). وجذر ودى يعطينا معنى القطر والسيلان والذكورة الجنسية معا: (ودى الحمار وغيره وديا، إذا سال منيّه. وودى، إذا انتشر ولم يستحكم.. وهو مثل ودى بالدال، وودى أكثر وأعلى)[4]. كما أن: (الودى: الماء الذي يخرج أبيض رقيقا على أثر البول من الإنسان)[5]. ويزيد اللسان: (ابن سيده: ودى الفرس والحمار وديا أدلى ليبول أو ليضرب... وقال شمر: ودى الفرس إذا أخرج جردانه. ويقال: ودى يدي إذا انتشر... وقال شمر: ودى أي سال، قال: ومنه الودي فيما أرى لخروجه وسيلانه، قال: ومنه الوادي. ويقال: ودى الحمار فهو واد إذا أنعظ؛ ويقال: ودى بمعنى قطر منه

---

(1) عدد 21: 4- 9.

(2) علي، د. جواد، المفصل.

(3) ياقوت، معجم البلدان.

(4) ابن دريد، جمهرة اللغة.

(5) الخليل، العين.

الماء عند الإنعاظ... قال ابن الأنباري: الودي الذي يخرج من ذكر الرجل بعد البول إذا كان قد جامع قبل ذلك أو نظر، يقال منه: ودى يدي وأودى يودي، والأول أجود)[1].

إذن، فنحن نعتقد أن اسم (ود) جاء من هذا الجذر الذي يدل على: تدلية الذكر، للضراب أو البول، سيلان المني، الإنعاظ، وغير ذلك من المعاني المتعلقة بالذكر. وهذا ما يوحي بأن اسم الإله (ود) لا يعني الطيب والمحب، يل يعني، في أغلب الأمر: المنعظ، ذو الذكر الطويل، أو ذو القدرة الجنسية العالية. ولو كان ود من جذر ودد لكن اسمه في الآية القرآنية (ولا تذرن ودا ولا سواعا) قد قرئ بضم أوله، لأنه سيكون مصدرا. لكننا نجد أن (أكثر القراء، وهم: أبو عمرو وابن كثير وابن عامر وحمزة والكسائي وعاصم ويعقوب الحضرمي، قرأوا وَداً بالفتح)[2].

والحال، أن الذكر الطويل المتدلي يذكر بابن ألغز وبالسها فورا. عليه، فود يشبه السها في أمرين: أنه يشفي من سموم العقارب والحيات، وأنه، في ما يبدو، بذكر طويل كذكر ابن الغز، قرين السها.

ويبدو أن الإله في قراره الشتوي، أي من نوع ود والسها، يكون عالي الطلقة الجنسية، مهما بدا ذلك غريبا. يؤكد هذا أن إيزيس ضاجعت زوجها الميت، ونتج عن ذلك ابنها. فعندما أخذت جثته من الشجرة الضخمة في بيبلوس وعادت به عبر البحر، كشفت عنه في التابوت وضاجعته: (وسرعان ما وصلت {إيزيس} إلى خلاء مقفر حيث تخيلت نفسها وحيدة، وعلى الفور فتحت الصندوق، وألقت بوجهها على زوجها وعانقت جثمانه)[3].

وهذا يعني أن الإله أوزيريس ذو طاقة جنسية عاليه وهو في موته وفي وقراره. وهذا هو، في رأينا، الأساس الذي جعل جذر (مني) العربي يعطي معنى الموت والجنس معا؛ أي المنية والمني معا! ومن أجل هذا كان الإله (مين) المصري، شبيه مناة العربي، وممثل

---

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) الحموي، معجم البلدان.

(3) بدج؛ الديانة الفرعونية، 1999، ص88.

الكون في قراره الشتوي، رمزا للخصوبة وصيادا للنساء: (وتمكن منطوقات التوابيت الميت من الحصول على الطاقة الجنسية للإله مين «صياد النساء» في العالم الآخر)[1].

بل إن نصوصا كلاسيكية تقول لنا أن (مين تحول إلى إله للخصوبة بعد أن مارس الحب مع كل نساء مصر حين كل الرجال بعيدين في الحرب) [2].

أما منقرع، الذي نعتقد أن هرمه يمثل الإله مين، أي أوزيريس في قراره الشتوي، فيخبرنا هيرودتس أن قصره مليء بتماثيل النساء العاريات:

(وقد أخبرني كهنة سايس، ونحن بالقرب من إحدى حجرات القصر، عن تماثيل تصور محظيات منقرع، وتحققت من ذلك وشاهدت في هذه الحجرة نحوا من عشرين تمثالا ضخما لنساء عاريات) [3].

أكثر من ذلك فهو يخبرنا أن (منقرع كان يهيم بابنته حتى أنه اغتصبها، فلم تملك سبيلا للخلاص من عذابها سوى أن تنتحر، فدفنت في جوف بقرة) [4]. إنه يفعل هذا لأنه قوة الخصب الكونية. وكذا الأمر مع السها، ومع ابن ألغز.

فوق هذا، فإن الإله (مين) المصري، شبيه الإله (مناة العربي)، كان (يصور في بعض الأحيان مزودا بقرون. وبالإضافة إلى ذلك يلاحظ أن عضو التذكير ذو {في الأصل} الحجم الكبير فيه لا يبدأ من منطقة الفخذين وإنما من البطن)[5]. وهذا ما يجعلنا نفترض أن ودا ومين ومناة أسماء مختلفة لإله واحد. وهذا يعني أن مناة يجب ان يكون ذا ذكر كبير مثل ود. وثمة بيت شهير للنابغة الذبياني رواه لنا الكلبي يوحي بطابع جنسي ما للإله ود:

حَياكِ ود وإنا لا يحل لنا ... لهوُ النساءِ وإن الدين قد عزما

---

(1) Pinch, Geraldine, Egyptian Mythology, 2002, page164-165

(2) Pinch, Geraldine, 2002, page165

(3) هيرودت، ص 192.

(4) هيرودت، 2001، ص193.

(5) برنال، أثينا السوداء، 2004، ص328.

البيت يتحدث عن امتناع أتباع ود عن النساء، لأن دين ود يطالب بذلك. ويبدو لنا أن هذا يتعلق بوقت محدد. وربما يكون هذا الوقت هو وقت غشيان ود المفترض للنساء. فحين يأتي هذا الوقت تكون النساء جميعا من حق الإله ود لا من حق غيره. وقد رأينا قبل قليل أن الإله مين المصري جامع كل نساء مصر في غيبة الرجال في الحرب!

يبقى علينا أن نشير، قبل أن نذهب إلى الحية الشافية في التوراة، إلى أن جذر (أدد) يشير في ما يبدو إلى الحية. وقد علمنا أن واو ود قد تنقلب إلى همزة، أي أن الاسم يصير (أد)، الاسم المعروف جدا في التراث العربي: (وقالوا: عبد وُدّ يعنونه به، وَوُدّ لغة في أُدّ)[1]. يضيف اللسان: (الإِدُّ والإِدَّةُ: العَجَبُ والأَمر الفظيع العظيم والداهية... وفي التنزيل العزيز: لقد جئتم شيئاً إِدّاً)[2]. ونحن نعلم أن الحية تشبه دوما بالداهية، كما تبين في أكثر من مكان في هذا الكتاب.

الإله البجة

وبما ان الشيء بالشيء يذكر، فلا بد لنا أن نذهب إلى إله عربي آخر يبدو أنه هو أيضا كان يملك مثل الإله ود ذكرا طويلا. إنه الإله البجة.

وهناك حديث نبوي يقول: (أخرجوا صدقاتكم فإن الله قد أراحكم من السجة والبجة)[3]. وقد أثار أمر السجة والبجة في هذا الحديث جدالا واسعا لم يصل إلى نتيجة. فما السجة البجة؟ وهل هما صنمان، أم حيوانان، أم شيء آخر؟ وزاد من غموض أمرهما ان هناك صيغة أخرى للحديث تضيف إليهما شيئا يدعى الجبهة: (وفي حديث آخر: «إن الله عز ذكره قد أراحكم من الجبهة والسجة والبجة»)[4].

ويرى أبو عبيد في رأي أصيل له أن كل هؤلاء آلهة: (قال أبو عبيد: هذه آلهة كانوا يعبدونها في الجاهلية)[5]. ويتفق ابن فارس مع هذا التقدير: (والسجة: صنم كان يعبد في

(1) لسان العرب.
(2) المصدر السابق.
(3) ابن، منظور، لسان العرب.
(4) تهذيب اللغة، الأزهري.
(5) المصدر السابق.

الجاهلية. وفي الحديث: «أخرجوا صدقاتكم؛ فإن الله عز ذكره قد أراحكم من الجبهة والسجة والبجة». وتفسيره في الحديث أنها أسماء آلهة كانوا يعبدونها في الجاهلية[1]. ويوافق على هذا أيضا الجوهري: (الجوهري: السجة والبجة صنمان)[2].

لكن آخرين رفضوا هذه الأقوال. إذ رأى بعضهم ان السجة هي اللبنة. وقد (أنكر أبو سعيد الضرير قول من قال إن السجة اللبنة التي رققت بالماء، وهي السجاج، قال: والبجة الدم الفصيد، وكان أهل الجاهلية يتبلغون بها في المجاعات)[3]. وهكذا فالسجة هي اللبنة غير الثخينة عند البعض، أما البجة فهي أكلة الدم الذي يفصد من عراقيب الدواب، يطبخ ويؤكل في المجاعات.

أما الجبهة التي زادت الأمر تعقيدا على تعقيد، فهي أحيانا الخيل: (والجبهة الخيل... ومنه حديث الزكاة ليس في الجبهة ولا النخة صدقة، وهكذا فسره الليث)[4]. لكنها أحيانا أخرى المذلة: (وفي حديث آخر إن الله أراحكم من الجبهة والبجة والسجة، فالجبهة ها هنا المذلة)[5]. غير أن آخرين رأوا أنها تعني ما نسميه اليوم الجاهة: (قال أبو سعيد الضرير: الجبهة: الرجال الذين يسعون في حمالة أو مغرم أو جبر فقير؛ فلا يأتون أحدا إلا استحيا من ردهم، فتقول العرب في الرجل يعطي في مثل هذه الحقوق: رحم الله فلانا فقد كان يعطي في الجبهة. وتفسير قوله: ليس في الجبهة صدقة، أن المصدق إن وجد في أيدي هذه الجبهة إبلا تجب فيها الصدقة لم يأخذ منها الصدقة)[6].

ويتصاعد الاضطراب والغموض حين يدخل شيء آخر اسمه (النخة)، كما رأينا في المقتبس أعلاه من تاج العروس: (ليس في الجبهة ولا النخة صدقة). والنخة حسب

---

(1) ابن فارس، مقاييس اللغة.

(2) لسان العرب.

(3) الزبيدي، تاج العروس.

(4) الزبيدي، تاج العروس.

(5) ابن الجوزي، غريب الحدث.

(6) الأزهري، التهذيب.

الخليل هي الحمير: (صاحب العين: النخة اسم لجماعة الحمر)[1]. أما أبو عبيد فيجعل السجة والبجة والنخة معا هي الحمير (أبو عبيد: وهي {أي النخة} السجة وكذلك الكسعة. ومنه الحديث: ليس في النخة ولا الكسعة ولا السجة صدقة)[2].

وهكذا دخلنا في ليل معتم. فكيف لنا أن نخرج منه؟!

ربما كان علينا ان نفترض أنه حصل تصحيف ما هنا. إذ يمكن للمرء أن يقبل بسهولة أن (النخة) قد تكون (البجة) في الأصل. بل إن (الجبهة) ذاتها ربما قد تكون تحريفا لـ (البجة). وإذا صح هذا فنحن فقط أمام (السجة والبجة) لا غير. فما هذا الشيئان؟ أهما صنمان أم حيوانان، أم أكلتان؟

فرضيتنا تقبل الرأي القائل أننا أمام إلهين- صنمين. ويبدو أن هذين الإلهين يتجسدان في حيوانين، أو أن حيوانين محددين يرمزان لهما. ودليل تجسدها في حيوانات هو الحديث عن الصدقة في الحديث. فوجود الصدقة يعني ان الحديث يجري عن مال يتكون من حيوانات يجب أن تزكى بالصدقة. فمن هما هذان الإلهان اللذان يمثلهما هذان الصنمان، إذن؟

للإجابة على هذا السؤال نميل إلى أنهما يمثلان الإله- الكون في مظهريه الفيضي الصيفي وغير الفيضي والشتوي. وإذا قبلنا بالترتيب الشائع الذي يجعل الوجه الفيضي هو الأول في الترتيب، فإن السجة سيكون الوجه الفيضي، في حين سيكون البجة الوجه المعاكس.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا بد للبجة أن يكون مرتبطا بالحمار. إذ أن الوجه غير الفيضي القار مرتبط بالحمار دوما. والحق أن البجة يبدو مرتبط بالحمار فعلا. إذ توصلنا أعلاه إلى أن (النخة) التي هي جماعة الحمير، ربما كانت هي (البجة) في الأصل ثم حرفت. أي ان البجة هي: جماعة الحمير. لكننا لا ندري بأي حيوان يتمثل السجة.

---

(1) المخصص، ابن سيدة

(2) المصدر السابق.

ونعتقد أن عبادة الإله البجة كانت واسعة الانتشار، وأن مركزها لم يكن في الجزيرة العربية، بل على الضفة الأخرى، الإفريقية، للبحر الحمر، أي عند قبيلة البجة (البجاة بالجمع)، الذين سكنوا ساحل البحر من جنوب مصر حتى ارتريا. هؤلاء كانوا هم عبدة الإله البجة في ما يبدو لنا. لذا ليس صدفة أنهم سموا باسم إلههم. فهذه عادة شائعة في العالم القديم.

ولعلنا نملك أدلة مقنعة على ارتباط هذه القبيلة، أو القبائل، بالإله البجة، الإله الذي تحمل اسمه. فنحن نعلم من مقتبس أوردناه سابقا لهذه القبيلة علاقة بالإله مين المصري: (وقد ارتبط {الإله} مين في النصوص البطلمية بـ Md وهم قبائل البجة Beja الذين كانوا يعيشون في صحراء شرق النيل فيما يطلق عليه جنوب مصر وشرق السودان. وما زالوا يستوطنون هذه المنطقة في عصرنا الراهن)[1].

وقد رأينا في كتابنا السابق عن عبادة إيزيس وأوزيرس في مكة أن مناة العربي هو مثيل الإله مين المصري. كما بينا أن الإله مناة يمثل الكون في وجهه الشتوي غير الفيضي. أي الكون في قراره لا قمته، أي في شتائه لا صيفه. وإذ توصلنا أن الإله البجة أيضا يمثل الكون في قراره غير الفيضي، فإن هذا يوصل إلى ان البجة اسم آخر للإله مناة العربي، وللإله مين المصري. أي ان قبائل البجة كانوا من عباد إله يتماهى تماما مع مناة العربي. ويبدو أن هذا الإله على علاقة بالحمار. وهذا ليس غريبا، فقد رأينا في كتابنا السابق ان الإله مناة مرتبط بالصنم مطعم الطير، الذي يرتبط بالإله ذي بكة، الذي هو على علاقة بالحمار، الذي يمثل الشتاء. وبالمناسبة، فإن كلمة (بجل) في اللغة البجاوية تعني: مرض السيلان. وهو ما يتوافق مع الجذر العربي الذي يعني سيلان الدم والسوائل.

وهناك في ميثولوجيا بجة السودان ما يدل على أنهم ربما قدسوا الحمار فعلا. إذ أن في البجة: (جنس يقلعون ثناياهم ويقولون: لا نتشبه بالحمير)[2]. ويؤكد اليعقوبي هذه

---

(1) برنال، أثينا السوداء، ص 324.

(2) المقريزي، الخطط.

الحقيقة حين يتحدث عن إحدى ممالك البجة: (والمملكة الرابعة يقال لها: جارين، ولهم ملك خطير، وملكه ما بين بلد يقال له: باضع، وهو ساحل البحر الأعظم إلى حد بركات من مملكة بقلين، إلى موضع يقال له: حل الدجاج، وهم قوم يقلعون ثناياهم من فوق وأسفل، ويقولون: لا يكون لنا أسنان كأسنان الحمير، وينتفون لحاهم)[1].

إذن، فثم في قبائل البجة فروع يقلعون أسنانهم الأمامية كي لا يتشبهوا بالحمير، التي تبدو أسنانها دوما مسبوكة وبلا فراغات. ويمكن تفسير هذا على أنه في الواقع تقديس للحمير، لا خجلا من التشبه بها. فالإله، أو حيوانه، هو وحده من يحق له أن يملك أسنانا مستوية ومصطفة كأسنان المشط. وهذا يعني أن على الإنسان أن يقلع ثناياه، حتى لا يقع في شبهة التأله، أي شبهة الظهور كإله. أي أن قلع الثنايا هو الواقع تنزيه للإله وتقديس له عن أن يشبهه البشر.

قطع الثدي

وحسب المؤرخين المسلمين فإن من عادة البجة أن ينزعوا الثدي الأيمن لرجالهم:

(وليس منهم رجل إلا منزوع البيضة اليمنى، وأما النساء فمقطوع أشفار فروجهن وإنه يلتحم حتى يشق عنه للمتزوج بمقدار ذكر الرجل، ثم قل هذا الفعل عندهم) [2].

ولهذا الطقس الديني الغريب قصة أصل محددة: (وقيل: إن السبب في ذلك أن ملكا من الملوك حاربهم قديما، ثم صالحهم وشرط عليهم قطع ثدي من يولد لهم من النساء، وقطع ذكور من يولد من الرجال، أراد بذلك قطع النسل منهم، فوفوا بالشرط، وقلبوا المعنى في أن جعلوا قطع الثدي للرجال، والفروج للنساء)[3].

عليه، فكل رجل منزوع الثدي الأيمن، وكل امرأة مقطوعة الشفر، أي مختونة في واقع الأمر. وقد كان من المفترض أن تقطع ذكور الرجال، أي أن يختنوا في الواقع، لكنهم استعاضوا عن ذلك بان قطعوا أثداءهم. أي أن الرجال ختنوا ختانا رمزيا عن طريق قطع

---

(1) تاريخ اليعقوبي.

(2) المقريزي، الخطط.

(3) المصدر السابق.

أثدائهم. فبدل أن يجري قطع مذاكيرهم جرى قطع أثدائهم. أي أنهم مختونـون، وهـذا مـا يجعلنا نعتقد أن إلههم شبيه بالسها.

والحق أن الملك الذي طلب منهم أن يقعوا مذاكيرهم يبدو ملكا- إلها. وإذا تـذكرنا علاقة البجة بالإله مين ذي الذكر الطويل، فإن المرء قد يفهم من الختان عـلى أنـه خـضوع لهذا الإله ذي القوة الجنسية البدئية. والإله مين شبيه مناة في نظرنا على علاقة بالإله الـسها الذي يتمثل بنجم الشمالي. فهذا الإله مرتبط بالختـان في مـا يبـدو، كـما أن ديانـة إبـراهيم المرتبطة به ديانة ختان. فإبراهيم ذاته كان مختونا.

وليس من المستبعد أن يكون كهنة البجة كانوا في القديم يقطعون مذاكيرهم. وقطـع المذاكير أمر معروف في الديانات القديمة. وهو طقس الديانة الحنفية المركزي، كـما نعلـم. كما يبدو انه كان طقسا صابئيا، الأمر الذي قد يشير إلى أن الصابئة كانوا يتعبدون للإلـه في مظهره الشتوي غير الفيضي: (فأما الصابئون، فإنَّ العابدَ منهم ربَّما خـصى نفْـسَه، فهـو في هذا الموضع قد تقدم الروميَّ، فيما أظهرَ من حُسْنِ النيَّـة، وانتحـل مـن الديانـةِ والعبـادة، بخصاء الولد التامِّ، وبإدخاله النقصَ على النَّسلِ، كما فَعَل ذلك أبو المبـارك الـصابي، ومـا زال خلفاؤنا وملوكنا يبعثون إليه، ويسمعون منه، ويَسمَر عندَهم، للّذي يجدونه عنده من الفهم والإفهام، وطُرَف الأخبار، ونوادر الكتب، وكان قد أربى على المائة)[1]. كما يحـدثنا جيمس فريزر في الغصن الذهبي عن طقس قطع المذاكير وخـصي الـذات في عبـادة الإلـه أتيس:

(يحدث الاحتفال الأكبر في هيرابولس في بد الربيع عندما تتدفق الجمـوع إلى المعبـد من سوريا والمناطق المجاورة. وإذ يعزف الناي، وتقرع الطبول، ويحمل الكهنة المخصيون سكاكينهم، تمتد الحمى الدينية تدريجيا مثل موجة بين جمهور النظارة، فيعمل الكثيرون مـا لم يفكروا في عمله عندما جاء كمتفرجين إلى الاحتفال. ورجل بعد رجل، بشاريين تزحمها

(1) الجاحظ، الحيوان.

الموسيقى، وأعين فتنها منظر الدم الدافق، يعمد الواحد إلى فك إزاره، قافزا بصرخة، آخذا واحدا من السيوف العدة لهذا الغرض، ويقطع مذاكيره في الحين) [1].

وتذكر الحكاية الميثولوجية البجية عن قطع الأثداء بالنساء الأمازونيات المحاربات اللواتي كن يقطعن ثديهن الأيمن كي يستطعن شد القوس ورمي السهام بقوة. صحيح أن العادة قلبت فقطع الرجال أثداءهم بدل النساء، لكن الأصل الحيلة لا تلغي الأصل. أي أن نساء البجة نظريا مثل الأمازونيات مقطوعات الثدي الأيمن. أما أنهن محاربات مثلهن فهذا واضح تماما: (وصناع هذه الحراب نساء في موضع لا يختلط بهن رجل إلا المشتري منهن.

فإذا ولدت إحداهن من الطارقين لهن جارية استحيتها، وإن ولدت غلاما قتلته، ويقلن: إن الرجال بلاء وحرب)[2]. إنهن محاربات مثل الأمازونيات. وهن مثلهن إذا حملن من غير زواج قتلن الذكر واحتفظن بالأنثى.

وللبجة اسم آخر هو الديجيون: (والبجة، يقال لهم: الديجيون)[3]. لكن أحدا لم يفسر لنا هذا الاسم. وقد يتساءل المرء إن كان لهذا الاسم علاقة بحديث نبوي محدد: (وفي الحديث: قال لرجلٍ أَين نزلت؟ قال: بالشق الأَيسر من منة، قال: ذاك منزل الداجِّ فلا تنزله)[4]. فهل يكون اسم الديجيين على علاقة بأن البجة يقطعون الثدي الأيمن ويبقون الثدي الأيسر؟ وهل يعني هذا أيضا أنه نظر إلى الإله البجة على أنه الأيسر نسبة إلى السجة؟ ربما. لكن الاسم قد يكون راجعا للونهم. فالدجة في اللغة العتمة والسواد. والبجة (قبيلة من الحبش أصحاب أخبية من شعر، وألوانهم أشد سوادا من الحبشة يتزيون بزي العرب)[5]. غير أن هناك احتمالا لأن يكون العرب قد سموهم بذلك بسبب عملهم في نقل الحجاج: (ولأهل عيذاب في الحجاج أحكام الطواغيت فإنهم يبالغون في

---

(1) Frazer, The Golden Bough, 1994, page 349

(2) المقريزي، الخطط.

(3) المصدر السابق.

(4) لسان العرب

(5) المقريزي، الخطط.

شحن الجلبة بالناس حتى يبقى بعضهم فوق بعض حرصا على الأجرة، ولا يبالون بما يصيب الناس في البحر، بل يقولون دائما علينا بالألواح، وعلى الحجاج بالأرواح، وأهل عيذاب من البجاة)[1]. وهكذا فهم يحملون الحاج إلى مكة على قواربهم الهشة. والداج هم الحمالون في العربية: (في حديث ابن عمر: «هؤلاء الداجُّ وليسوا بالحاجِّ»، قال: هم الذي يكونون مع الحاج مثل الأُجراء والجَمَّالين والخدم وما أشبههم؛ وقيل: إنما قيل لهم داجّ لأنهم يدجون على الأرض)[2].

السجة

هذا كله في ما خص الإله البجة. أما الإله السجة فنعتقد أنه على علاقة بسجيل الذي وردت في القرآن الكريم: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ۝١ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ ۝٢ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ۝٣ تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ۝٤﴾ [الفيل:1-4]. فالاسم ﴿سِجِّيلٍ﴾ هو تركيب من (سج) و (إل) أي انه يعني: الإله سج. ونفترض أن سج هذا هو السجة.

وبما أننا افترضنا أن البجة تمثل الإله - الكون في طوره غير الفيضي، فإن السجة، أي سجيل، يجب ان يكون ذا طابع فيضي. وهذا ما تؤيده اللغة. فـ (السجل: الدلو العظيمة، وسجلت الماء فانسجل، أي: صببته)[3]. و(السجل: الدلو العظيمة مملوءة... ودلو سجيل وسجيلة: ضخمة)[4]. وكل هذا يشير إلى الطابع الفيضي. وقد رأينا في كتابنا السابق كيف أن الإله في وجهيه يتظاهر كدلوين.

عليه، فإن جملة (حجارة من سجيل) تعني حجارة من الإله سج، أي السجة. لكننا لا ندري ما هي هذه الحجارة. وأمرها صعب ومعقد حد أننا لن نجرؤ على مناقشته في هذا الموضع.

---

(1) المقريزي، المواعظ.

(2) ابن منظور، لسان العرب.

(3) الراغب الأصفهاني، ألفاظ القرآن.

(4) الفيروزآبادي، القاموس المحيط.

أكذب من فاختة

الفاختة طراز من الحمام، والجمع فواخت. والاسم عراقي يطلق على هذا الطراز من الحمام، وما زال شائع الاستعمال حتى الآن. والمثل يضرب في من يعرف في الكذب. وهو كما نرى شديد الوضوح، وليس بحاجة إلى شرح. وقصته مختصرة جدا، وعليها اتفاق: (العرب تَسِمها {الفاختة} بالكذب، فإن صوتها عندهم تقول فيه: «هذا أوان الرطب»، وهي تقول ذلك والنخل لم يُطلع بعد، ولذلك تقول العرب في أمثالهم: أكذب من فاختة) (القلقشندي، صبح الأعشى). يضيف الوطواط: (العرب تضرب بها {الفاختة} المثل، فإن حكاية صوتها عندهم: «هذا أوان الرطب». تقول ذلك، والنخل لم يُطلع. قال الشاعر:

أكذب من فاختة ... تقول وسط الكرب
والطلع لم يبدُ لها ... هذا أوان الرطب)[1]

إذن، فالفاختة كذابة لأنها تعلن نضوج التمر قبل أوانه، بل حتى قبل أن يظهر. من نافل القول أن هذه تهمة ميثولوجية، وليست تهمة واقعية. والسؤال هو: لم تكذب الفاختة؟ ولم يتعلق كذبها بالرطب خاصة؟ وما معنى ذلك؟ أكثر من ذلك لم توصف مطوقة، أي حمامة، بالكذب، وقد علمنا أنها رسول صادق، حين أطلقها نوح من سفينته كي تستخبر له عن الطوفان، فعادت له بالخبر اليقين حاملة معها غصن زيتون كبرهان

(1) مباهج الفكر.

على صدقها؟ ما الذي قلب الأمور هكذا حتى تكذب، وحتى يقال: (أكذب من فاختة)؟ إجابتنا على هذه الأسئلة تدور في باب التكهن والاحتمال، لا في باب الجزم والتأكيد. بل لا بد أن نقول أننا سنتحسس طريقنا تحسسا في عتمة هذا المثل الذي يبدو واضحا وبسيطا.

على كل حال، لو عدنا إلى جذر فخت، فسيعطينا أشياء تزيد تشوشنا. ويختصر لنا الزبيدي في هذه المعاني بقوله: «الفواخت»: طائر، وهو ضرب من الحمام المطوق. قال ابن برى: ذكر ابن الجواليقى أن الفاختة مشتقة من الفخت الذي هو ضوء القمر. وتفخت الرجل: مشى مشيتها... وقال الليث: إذا مشت المرأة مجنبخة قيل: تفختت تفختا قال: أظن ذلك مشتقا من مشى الفاختة الطائر، وقوله: مجنبخة، إذا توسعت في مشيها، وفرجت يديها من إبطيها. تفخت الرجل: إذا تعجب في مشتيه. ويقال: هو يتفخت، أي يتعجب فيقول ما أحسنه! وفخته بالسيف، كمنعه: قطعه. فخت الإناء فختا: كشفه، نقله ابن القطاع. فخت رأسه بالسيف: ضربه به، وقطعه، نقله ابن القطاع. فختت الفاختة: صوتت)[1]. ويضيف الزمخشري: (وهو يتفخّت أي يتكذّب)[2].

وباستثناء الفخت كضرب، والفخت كضوء للقمر، تبدو المعاني الأخرى مشتقة من اسم الفاختة ذاته. وإذا صرفنا همنا عن الفخت كضرب، يظل أمامنا المعنى الذي يربط الفاختة بضوء القمر: (الفخت: ضوء القمر أول ما يظهر، وبه سميت الفاختة لشبه لونها بذلك)[3]. ويكرر المرزوقي هذا القول، لكنه يجمع معه قولا آخر لقطرب ينقضه من الأساس: (وقال قطرب: الفخت ضوء القمر والشمس، وهي أيضاً: ثقوب مستديرة في السقف، وقد انفخت وقال ثعلب: الذي يدل على أن الفخت الضوء لا الظل أنه الفاختة سُميت لفخت القمر، ومنه الصبغ الفاختي)[4]. وهكذا فالفاختة من فخت القمر، ومنه أخذ اسم صبغ محدد يدعى الفاختي. لكن قطرب يرى أن الفخت ضوء القمر والشمس

---

(1) تاج العروس.

(2) أساس البلاغة.

(3) الدميري، حياة الحيوان.

(4) المرزوقي، الأمكنة والأزمنة.

معا، وهذا ما يضع ظلا من الشك حول الأمر كله. أضف إلى هذا أنه ليس من السهل التصديق أن اللون الفاختي مأخوذ من القمر لا من لون الحمامة.

فوق ذلك، فإن تعبير (فخت القمر) نادر حتى من وجهة نظر لغويين كبار: (قال شمر: لم أَسمع الفخت إِلا ههنا. قال أَبو إِسحق: قال بعض أَهل اللغة: الفخت، لا أَدْرِي اسم ضوئه، أَم اسم ظلمته)[1]. وهكذا فشمر لم يسمع بالفخت إلا في هذا التعبير، كما أن بعض أهل اللغة لا يدرون إن كان الفخت ضوء القمر أم ظله! ويوشك المرء أن يقترح أن القمر وضوءه دخلا إلى المشهد مصادفة، وبسبب تصحيف لغوي لا غير. أي إن (ضوء القمر) ربما كانت في الأصل (صوت القُمر)، أي صوت الحمائم القمرية، ثم صحفت وصعد القمر إلى خشبة المسرح. ولو صح هذا، يكون الفخت صوت الحمام القمري. والقمري هو في الحقيقة الفاختة العراقية. بالتالي، نكون قد أنهينا حكاية ضوء القمر المحيرة.

كذب غير معيب

والغريب أن نساء جاهليات كثيرات سمين باسم (فاختة) رغم كذب الفاختة صاحبتنا. وهذا يعني أنه لم يكن يعيبهن أن يدعين بالفاختة، ولم يعيرهن أحد بالكذب انطلاقا من هذا الاسم. فهناك فاختة بنت الأسود بن المطلب، فاختة بنت عنبة بن سهيل ابن عمرو، فاختة بنت عامر بن معتب بن مالك، وكثيرات غيرهن. قد يعني هذا أن كذب الفاختة ليس معرة، أو انه كذب محمود.

ولعل ما يقال عن العداوة بين الفاختة والحيات أن يكون له علاقة ما بأمر كذب الفاختة، وإن كنا لسنا على تأكد من هذا: (وزعموا أن الحيات تهرب من صوتها {أي الفاختة}. ويحكى أن الحيات كثرت في أرض، فشكوا ذلك إلى بعض الحكماء، فأمرهم بنقل الفواخت إليها، ففعلوا ذلك، فانقطعت الحيات عنها)[2]. ويكرر القلقشندي

---

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) الدميري، حياة الحيوان.

(ويقال إن الحيات تهرب من صوتها حتى يحكى أن الحيات كثرت بأرض فشكا أهلها ذلك إلى بعض الحكماء فأمرهم بنقل الفواخت إليها فانقطعت الحيات عنها)[1].

ونحن نعلم الحيات رمز للشتاء. فهل يكون إعلان الفاختة عن قدوم وقت الرطب كذبة بيضاء هدفها دفع الحيات إلى جحورها؟ ربما!

وكنا قد أوضحنا في مكان آخر أن الحمامة رمز للاعتدال الفصلي. أي أنها ممثلة للربيع. من أجل هذا فهي التي أعلمت نوحا بنهاية الطوفان. كما كنا أوضحنا سابقا أن الطوفان هو اجتماع ماء الشتاء العلوي بماء الفيضان التحتي. يقول القرآن: ﴿ فَفَتَحْنَآ أَبْوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ ﴿١١﴾ وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونًا فَٱلْتَقَى ٱلْمَآءُ عَلَىٰٓ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴿١٢﴾ وَحَمَلْنَٰهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَٰحٍ وَدُسُرٍ ﴿١٣﴾ ﴾ [القمر:11-13]. أي اجتمع الماء العلوي بالماء السفلي فحل الطوفان، فركب نوح سفينته ذات الألواح والدسر. ثم أرسل نوح الحمامة فأتته بغصن زيتون. ذلك أن الله أمر الماءان أن يتراجعا: ﴿ وَقِيلَ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقْلِعِى وَغِيضَ ٱلْمَآءُ ﴾ [هود: 44]. لقد كبح ماء الصيف والشتاء معا، فحلقت الحمامة ممثلة للاعتدال الربيعي. وكان نوح يبحث عن هذا الاعتدال كي يجد يابسة ترسو عندا سفينته.

ولأنه كان يريد هذا الاعتدال، فلم ينفعه الغراب. إذا أطلقه من نافذة السفينة فلم يعد بالخبر. وهو لن يعود لأنه ممثل الماء الأرضي، ماء الفيضان الصيفي. أما الديك فقد بقي محبوسا في السفينة. فلم يكن إرساله لينفع نوحا، فهو ممثل الشتاء. لذا لم يطر وظل حبيسا في السفينة. صحيح أن له جناحان، لكنهما لا يطيران. أي انه لا يطير مثل الحية.

أما الحمامة فهي رمز الاعتدال. إنها إيزيس، عقدة الميزان بين الصيف والشتاء. من أجل هذا فهي في الأحلام امرأة محبة مثل إيزيس: (الحمامة: هي المرأة الصالحة المحبوبة التي لا تبغي ببعلها بديلاً. وقد دعا لها نوح عليه السلام. وتدل على الخبر الطارئ والرسول والكتاب.. وأصل ذلك أنّ نوحاً بعث الغراب ليعرف له أمر الماء، فوجد جيفة طافية على

---

(1) صبح الأعشى.

الماء، فاشتغل بها، فأرسل الحمامة فأتته بورقة خضراء، فدعا لها)[1]. ومن أجل هذا قال سليمان للمرأة في نشيد الإنشاد: يا حمامتي، يا كاملتي.

عليه، يمكن لنا أن نفهم لم يخيف وجود الفاختة الحيات، فهمي حمامة مطوقة، تمثل الربيع، أما الحية فممثلة الشتاء. فحين تعلن الفاختة عن الربيع تبدأ الحيات بالاستعداد للانسحاب، الحيات الميثولوجية لا الحيات الواقعية. فما بالك حين تكذب الفاختة كذبة بيضاء معلنة أن النخل قد أرطب؟ والنخل يرطب في آب. وآب هو ثمة الصيف. إذن على حية الشتاء أن تنسحب وتدخل الكهوف.

لكن هناك قصة تتعلق بمريم العذراء والرطب قد تكون على علاقة بما نحن بصدده. إذ يدعى أن مريم وقد قعدت تحت النخلة لتضع عيسى الطفل لم يكن النخل قد أرطب بعد، لكن النخلة أخرجت رطبها وأطعمتها: (الرطب: رزق حلال وشفاء وفرج. ومن رأى كأنه يأكل رطباً في غير وقته فإنه ينال شفاء وبركة وفرحاً لقصة مريم عليها السلام، وكان في غير أوانه)[2]. ويضيف السبكي (قصة مريم من جهة حبلها من غير ذكر، وحصول الرطب الطري من الجذع اليابس وحصول الرزق عندها في غيره أوانه ومن غير حضور أسبابه)[3].

ويزيد ابن شاهين: (ومن رأى أنه يأكل رطبا في غير وقته فإنه شفاء لقوله تعالى «وهزي إليك بجذع النخلة» الآية فأكلته بغير وقته فشفيت بإذن الله)[4]. عليه، فهل يكون نداء الفاختة العذراء مثيلة مريم وإيزيس طلبا لهذه المعجزة، معجزة إرطاب النخل في غير أوانه، بل حتى انبثاقه من الجذع اليابس؟ ربما. وبذا تكون كذبتها ليست بكذبة تعير صاحبتها.

(1) ابن سيرين، تفسير الأحلام.
(2) المصدر السابق.
(3) طبقات الشافعية.
(4) الإشارات.

وثم مثل شبيه لمثل الفاختة، لكنه يعاكسه على طول الخط وهو مثل القطاة: (أصدق من قطاة). فالقطاة على عكس الفاختة توصف بالصدق، والصدق من طبيعتها: (أصدق من قطاة: لأن لها صوتا واحدا لا تغيره وصوتها حكاية لاسمها تقول: قطا قطا. ولذلك تسميها العرب: الصدوق. وكذلك قولهم «أنسب من قطاة» لأنها إذا صوتت عرّفت)[1]. ويضيف ابن حمدون: (ومن أمثالهم: هو أصدق من قطاة، وذلك لأنها تقول: قطا قطا فاسمها من صوتها، قال النابغة:

تدعو القطا وبه تدعى إذا انتسبت   يا صدقها حين تدعوها فتنتسب)[2]

وفي المستقصى: (أصدق من قطاة : تسميها العرب الصدوق لأن صوتها حكاية لاسمها تقول قطا قطا. قال النابغة:

تدعو القطا وبه تدعى إذا نسبت   يا صدقها حين تلقاها سب)[3]

والحق أن هذا المثل واحد من أجمل الأمثال العربية. فالقطا صادقة لأنها لا تنتسب إلا لنفسها وصوتها. هي لا تقول أنا ابنة فلان أو فلان، بل أنا ابنة صوتي ونفسي. هي لا تنتحل نسبا أبدا، في حين يقول الشاعر: إذ كل ذي نسبة لا بد ينتحلُ.

ونحن نشعر أن التعارض بين مثل الفاختة والقطا ذو بعد ميثولوجي، أي أن القطا تمثل أمرا ما يتعارض مع ما تمثله الفاختة. وهذا التعارض بين المثلين، وبين الفاختة والقطا، ملحوظ تماما في المصادر العربية: (وتقول: له حديث كرياض القطا، لولا أن الفواخت عنده قطا)[4]. لكننا لا نهتدي إلى معنى هذا التناقض. يمكننا بالطبع أن نطرح العديد من الاحتمالات، لكن هذا سيطيل المبحث. غير أننا نكتفي بالإشارة التي قد تعني

(1) الميداني، المجمع.
(2) التذكرة.
(3) الزمخشري، المستقصى.
(4) الزمخشري، أساس البلاغة.

ربط القطا ببرج الجوزاء. ففي قصة لقمان بن عاد، يقول لقمان لابن أخته لقيم- وهو في الحقيقة ابن وغريمه:

(أتعشي أم أعشي لك؟ قال لقيم: أي ذلك شئت، قال لقمان: اذهب فارع إبلك حتى النجم قم رأس، وحتى ترى الجوزاء كأنها قطا نوافر، وحتى ترى الشعرى كأنها نار، فإلا تكن عشيت فقد آنيت، فقال له لقيم: نعم واطبخ أنت لحم جزورك، فإز ماء واغله حتى ترى الكراديس كأنها رؤوس شيوخ صلع، وحتى ترى الضلوع كأنها نساء حواسر، وحتى ترى الوذر كأنها قطا نوافر، وحتى ترى اللحم غطيا وغطفان، فالا تكن أنضجت فقد آنيت)[1].

فالجوزاء هنا تشبه بالقطا النوافر. وربما يكون هذا مجرد تشبيه. لكن المرء يدري أيضا أن التشبيهات والاستعارات القديمة، يمكن لها أن تكون، كالأمثال، مجرد متحجرات أسطورية.

ساق حر

لكن لا باس أن نزيد هنا بشأن واحد من المطوقات الأخريات، لأن لها علاقة بما نحن فيه، كما يبدو. يقول الدميري، نقلا عن الجوهري، متحدثا عن طائر: (هو عند العرب ذوات الأطواق نحو الفواخت والقماري وساق حر والقطا والوراشين وأشباه ذلك)[2]. ونحن نريد أن نتحدث عن هذا الطائر الذي يدعى في العربية (ساق حر).

وقد حيّر اسم هذا الطائر الجميع. والغالبية الساحقة على انه طراز من الحمام، وإن كان هناك خلاف حول كونه ذكر الحمام أم أنثاه: (أبو عبيد: ساق حر ذكر القماري)[3]. ويرى الشيباني أن ساق حر هو صوت الطائر الذي صار اسما له: (وقال قولهم: ساق حر،

---

(1) المفضل الضبي، الأمثال.

(2) الدميري، حياة الحيوان.

(3) ابن سيدة، المخصص.

إنما هو حكاية أنها تقول: ساق حر، وتمده)[1]. وهو رأي الأصمعي: (زعم الأصمعي أن قوله:

هتـــــــوف تبكّـــــــي ســـــــاقَ حـــــــرِ

إنما هو حكاية صوت وحشيّ الطير من هذه النَّوَّاحات، وبعضهم يزعم أن ساق حرّ هو الذكر)[2]. اللسان جامعا لعدد من الآراء كعادته: (وقيل: الساق الحمام، وحُرّ فرخها. ويقال: ساقُ حُرٍّ صوت القَماري. ورواه أَبو عدنان: ساق حَرّ، بفتح الحاء، وهو طائر تسميه العرب ساق حرّ، بفتح الحاء، لأَنه إذا هَدَرَ كأَنه يقول: ساق حرّ، وبناه صَخْرُ الغَيّ فجعل الاسمين اسماً واحداً فقال:

تنـادي سـاقَ حُـرًّ، وظَلْـتُ أَبكـي تليـد مـا أَبِـين لهـا كلامـا

وقيل: إِنما سمي ذكر القَماري ساقَ حُرّ لصوته كأَنه يقول: ساق حرّ ساق حرّ، وهذا هو الذي جَرَّأَ صخر الغيّ على بنائه كما قال ابن سيده... وقال الأَصمعي {عن صخر الغي}: ظن أَن ساق حر ولدها وإِنما هو صوتها)[3].

وإذا انطلقنا من كلام الأصمعي عن خطأ صخر الغي، فإن حميد بن ثور أيضا يكون قد أخطأ حين قال:

ومـا هـاج هـذا الشوق إلا حمامـة دعـت سـاق حـر ترحـةَ وترنما

فساق حر هنا هو ذكر الحمامة. ونحن بالفعل نعتقد أن الحمامة وليس ذكرها هو ما كان يسمى ب (ساق حر)، وان الاسم يعني (ساق حورس). فحورس بالمصرية القديمة (حر) أو (حور). ونحن نعلم أن (حور) المصري هو الصقر، وأنه يصور كصقر. كما نعلم أن الصقر بالعربية يدعى (حور) أيضا. يعلمنا بهذا ابن الأعرابي. فتعليقا على بيت الطرماح:

---

(1) الشيباني، الجيم.

(2) الجاحظ، الحيوان.

(3) ابن منظور، لسان العرب.

يقول ابن الأعرابي: (الحر ههنا الصقر)[1]. ويضيف اللسان أن هناك طائرا ما يدعى حر: (والحُرّ: طائر صغير. الأزهري عن شمر: يقال لهذا الطائر الذي يقال له بالعراق باذنجان لأَصْغَر ما يكونُ جُمَيِّلُ حُرّ. والحر: الصقر)[2].

إذن، فالحر في العربية هو الصقر، كما في المصرية القديمة تماما. كما أن هناك طائر صغير يسمى (جميل حر). ونحن نعتقد، بناء على ذلك، أن اسم (ساق حر) على علاقة ما بالصقر حورس المصري. لكن بأي معنى؟

يمكن تقديم إجابة على هذا السؤال إذا علمنا أن اسم حور كان يظهر: (في بعض الألقاب التي اتخذتها الملكات في هذا العصر مثل لقب (التي ترى حور وسيث)، وظهر كذلك في لقب آخر (ساق حور وذراع سيت)[3]. وهكذا، فقد كان هناك من الملكات من يحمل لقب (ساق حر) أي (ساق حورس). والملكات المصريات عادة ما يمثلن إيزيس. عليه، فلقب (ساق حر) في الأصل يشير لإيزيس. أي أن من المحتمل جدا أن إيزيس ذاتها كانت تسمى (ساق حورس). وحين نجد أن حمامة عربية مطوقة تدعى باللقب الذي دعيت به هاتيك الملكات المصريات، أي (ساق حر)، فلا شيء يمنعنا من أن نعتبر هذا الاسم تعريبا لهذا اللقب المصري، أي انه يعني (ساق حورس). وهذا يعني أن الحمامة المغنية البكاءة العربية هي في الواقع إيزيس. كما يعني أن (ساق حر) اسم لأنثى الحمام لا اسم لذكره، وأنه اسم للحمامة لا اسما لصوتها كذلك.

وبما أنا عرفنا من كتابنا السابق أن الإلهات المؤنثات يؤخذ دوما مع ابنهن، فإنه ليس مستبعدا إن يكون اسم (ساق حر) كان يطلق على الحمامة وابنها في الوقت ذاته. وهذا يعني أن صخر الغي لم يخطئ حين رأى أن ساق حر هو ابن الحمامة:

تجهنـــا غـــادين فـــساءلتني ... بواحـــدها، وأســـأل عـــن تليـــد

---

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) المصدر السابق.

(3) سليم، دراسات في تاريخ وحضارة الشرق الأدنى القديم، 2002، ص 178.

فقلـــت لهـــا: فأمـــا ســـاق حـــر فبـــان مـــع الأوائـــل مـــن ثمـــود
فقالـــت: لـــن تـــرى أبـــدا تليـــدا بعينـــك آخـــر الـــدهر الجديـــد
كلانـــــا رد صـــــاحبه بيـــــأس وأشـــــجان وتأميـــــل بعيـــــد

على كل الحال، فقد وصفت (ساق حر) بأنها مغنية، لكن غناءها نـوع مـن النـواح. ويحتج أبو العلاء، على لسان غيره، على هذا الأمر فيقول: (ولا ريب أنك لم تر الحمامة أهلاً لتعلمها أحكام الدين، كما رأيت البازي أهلاً لذلك، لأن الحمامة بظنـك مغنيـة. وتـستدل على مذهبك بإجماع الشعراء، لأنها توصف بالغناء في سالف الدهر، وقـد لزمهـا ذلـك إلى هذا العصر، وإذا لم تظهر التوبة من المغنية وجب أن لا يحكم عليها بالدين. وهؤلاء الـذين شهدوا عليها بالغناء يصفونها أيضاً بالنياحة والبكار. فهذان القولان متناقـضان: أحـدهما وصف بالفرح، والآخر وصف بالحزن والترح. فعلى أي القولين تقول؟)[1].

ردا على سؤال أبي العلاء، نقول أن غناء ساق حر- إيزيس هو في الأصل بكـاء عـلى أوزيريس القتيل. فمعروف أنها وأختها نفتيس دعيتا بالنائحين. ومناحـاتها الحزينـة عـلى أوزيريس معروفة جيدا في الأدب المصري القديم.

لكننا، على كل حال، لا نعرف لم رأت الملكات أن يكن ساقا لحورس، ومـاذا يعنـي هذا ميثولوجيا.



(1) الصاهل والشاحج.

الفصل السابع عشر

شر أيام الديك يوم تغسل رجلاه

هذا مثل يضرب في الحث على عدم الانخداع بظاهر التصرفات.

وليس لهذا المثل قصة. أي أنه لم تصلنا الحادثة البدئية التي أدت إلى ضرب المثل وتسييره. ويبدو أن وضوح المثل ألغى الحاجة إلى وجود قصته: (ويقال: براثنه {بدل رجليه}. وذلك أنه إنما يُقصد إلى غسل رجليه بعد الذبح والتهيئة للاشتواء. قال الشيخ علي بن الحسن الباخرزي في بعض مقطعاته يشكو قومه:

ولا أبـــــالي بـــــإذلال خصـــــصت بـــــه

فـــــيهم ومـــــنهم، وإن خـــــصوا بـــــإعزاز

رجـــــل الدجاجـــــة لا مـــــن عزهـــــا غـــــسلت

ولا من الذل حيصت مقلة البـاز) [1]. وقد حـول الـشاعر هنـا الـديك إلى دجاجـة لضرورات الوزن. ويروي الثعالبي المثل على النحو التالي: (ليس من كرامة الديك تغسل رجلاه) [2]. وهذه الصيغة تقطع أي تساؤل بشأن معنى المثل، فهي تفسره ولا تترك مجالا للحديث فيه. فليس إكراما للديك يتم غسل رجليه، بل من أجل التهامه. لذا فشر أيامه هو اليوم الذي تغسل فيه رجلاه... وانتهى الموضوع.

---

(1) الميداني، المجمع.

(2) الثعالبي، التمثيل والمحاضرة.

لكن شكا ما يراودنا بشأن تفسير هذا المثل. شكا يقول لنا أنه يتحدث عن حوادث بدئية لا عن ذبح وشيّ. يشجعنا على هذا أن الشعر أعلاه، رغم كونه متأخرا، يربط بين غسل رجل الدجاجة وبين حوص مقلة الباز. وحاص في اللغة تعني خاط وضيّق. عليه فجملة (حيصت مقلة الباز) يمكن أن تشير إلى الضيق الخَلقي لعين الباز: (حاص الثوب...: خاطه... ومنه قيل للعين الضيقة حوصاء... والحوص ضيق في مؤخر العين حتى كأنها خيطت وقيل هو ضيق مشقها. وقيل هو ضيق في إحدى العينين دون الأخرى)[1]. عليه، فحوص مقلة الباز، أي ضيقها، لا بد أن يكون قد حدث في زمن بدئي تكويني. وإذا كان الأمر كذلك، فغسل رجلي الديك الذي يتحدث عنه المثل، ربما يكون هو الآخر حدثا تكوينيا بدئيا.

وكنا في كتابنا السابق قد أوضحنا أن الديك رمز شتوي. واستشهدنا بوصف لموكب استسقاء في قرية عين كارم بفلسطين: (ركبت امرأة عجوز على حمار، وحملت ديكا في يديها، وتبعها موكب كبير من الرجال والنساء والأطفال. وبعض النساء حملن جرارا فارغة على الرأس، كإشارة لقلة الماء. وقام آخرون بالطحن على طاحونة يدوية صغيرة دون قمح. وبين فترة وأخرى، ووسط صخب الجمهور الحاشد تضغط المرأة على عنق الديك، فيزعق، وبهذا يشعر الناس أن الديك يشاركهم في التوجه إلى الله) [2].

أن يختار الناس في عين كارم ديكا من أجل الاستسقاء وطلب المطر ليس بالمصادفة في أغلب الأمر. فهو يعني أن صياحه هو، لا صياح غيره، هو ما يجلب المطر. لذا فلا بد أن يكون على رأس موكب الاستسقاء. ثم أن وجود الحمار أيضا مؤشر على المطر، فقد رأينا في كتابنا السابق أن الحمار رمز شتوي، وأن الإله- الكون في طوره الشتوي يتمثل بحمار.

وهناك ما يدعم فرضنا حول علاقة الديك بالمطر. إذ كانت العامة تقول في ما مضى: (ليس بصياح الغراب يجيء المطر)[3]. وإذا أخذنا بعين الاعتبار تقليد عين كارم الفلاحي

---

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) كنعان، توفيق، الأولياء والمزارات، 1998، ص 221-222.

(3) الثعالبي، التمثيل والمحاضرة.

الفلسطيني أعلاه، فإنه قد يتاح لنا أن نقترح أن هـذا المثـل الـذي يتحـدث عنـه الثعـالبي مرتبط بالتقليد الميثولوجي الفلسطيني السابق. بل لعله يمكننـا عـبر التقليـد الفلـسطيني تقديم التكملة المضمرة لمثـل الثعـالبي. فمثلـه يـسخر ممـن يطلـب الحاجـة مـن الـذي لا يمتلكها، لكنه لا يشير إلى من يجب أن تطلب منه هذه الحاجة. لذا نقترح أن ثمـة مـضمرا في المثل يقول: (ليس بصياح الغراب يجـيء المطـر، بـل بـصياح الـديك). فـالغراب ممثـل الصيف ولا يمكنه أن يأتي بالمطر، وهو قناقن، أي خبير بالماء التحتي. لذا فعلى من يطلـب المطر أن يطلبه من الديك.

من أجل هذا تأخذ الانقلابات الفصلية شكل صراع دائم بين ديك وغراب. الديك هو الشتاء الماطر، والغراب هو الصيف الفيضي، حيث يفيض النيل، وشبيهاته من الأنهار. هذا الصراع يتبدى في أشد صوره وضوحا في أسطورة خداع الغراب للديك التـي وردت في شعر لأمية ابن أبي الصلت:

بآيـــة قـــام ينطـــق كـــل شيء ... وخـــان أمانـــة الـــديك الغـــراب

أقامـــا يـــشربان الخمـــر دهـــرا ... فخـــان العهـــد إذ نفـــد الـــشراب

يقول أبو العلاء عن هذه الأبيات: (لعلك سمعت ما يتحدث به الناس عن الزمـان القديم من أن الديك والغراب كانا صديقين في الدهر الأول، وكانا يتنادمان. فـشربا عنـد خمار أياما فلما نفد شراب الخمار وأحس الغراب أنه يريد الثمن، أصبح يوما والديك نـائم فقال للخمار: إني ماض فآتيك بحقك، وصاحبي هذا رهن عندك على مالك. وذهب فلـم يعد)[1].

ويعلق الجاحظ على أسطورة خداع الديك للغراب بقوله: (فالغراب عند العرب مع هذا كله، قد خدع الديك وتلعب به، ورهنه عند الخمار وتخلص من الغـرم، وأغلقـه عنـد الخمار، فصار له الغنم وعلى الديك الغرم، ثم تركه تركا ضرب به المثل)[2].

---

(1) المعري، الصاهل والشاحج.

(2) الجاحظ، الحيوان.

عليه، فالغراب ممثل الصيف الفيضي، أي ممثل النغمة الخمرية، أخذ الديك وأسكره في الخمارة، فنام وحبس. أما هو الخمري فقد شرب وظل صاحيا، ونفذ بريشه. لقد استغفل الديك. وما كان للديك أن يستغفل بشرب الخمر. فهو ممثل لإله شتوي مثل شيع القوم النبطي (الإله الطيب الذي لا يشرب الخمر).

وكنا في كتابنا السابق إياه قد أوضحنا أن الديك في الحلم يفسر بعبد مملوك: (الديك: في أصل التأويل عبد مملوك أعجمي، أو من نسل مملوك)[1]. وقلنا في الكتاب المذكور أن الصرع بين النغمتين الفيضية واللافيضية للكون قد يتمثل بصراع بين عبد وسيده، حيث يأبق العبد ويهرب من سيده، ممثلا بذلك النغمة واللافيضية للكون.

غسل الرجلين

وإذا كان الديك حيوانا بهذا القدر من التورط الميثولوجي، فإن علينا أن نكون حذرين بخصوص ما ينسب إليه، وعلى الأخص في مجال الأمثال. من أجل هذا علينا أن نتساءل عن المغزى الميثولوجي لغسل الرجلين في مثلنا الذي نحن بصدده. وعند هذه النقطة على المرء ربما تذكر حمامة نوح. فقد أرسل نوح حمامته من طاقة السفينة لتستكشف إن كان ماء الطوفان قد غاض أم أنه ما زال في مده:

(ثم أرسل الحمامة من عنده ليرى هل قلت المياه عن وجه الأرض، فلم تجد مقرا لرجليها، فرجعت إليه إلى الفلك. لأن مياها كانت على وجه الأرض. فمد يده وأخذها وأدخلها عنده إلى الفلك. فلبث أيضا سبعة أيام أخر وعاد فأرسل من الفلك. فأتت إليه عند المساء وإذا ورقة زيتون خضراء في فمها. فعلم نوح أن المياه قد قلت عن الأرض. فلبث أيضا سبعة أيام أخر وأرسل فلم تعد ترجع إليه أيضا) [2].

لكن أمية بن الصلت، الشاعر الثقفي الشهير، يقول لنا أن عادت بالغصن وعليه الطين:

فجاءت بعدما ركضت بقطف ... عليه الثأط والطين الكباب

---

(1) ابن سيرين، تفسير الأحلام.

(2) تكوين 8: 8-12.

والثأط هو الوحل والطين، أما الكباب فهو كتل الطين المكببة. ويكاد المرء يظن أن أقدام الحمامة أيضا كانت متسخة بالثأط والطين الكباب وليس الغصن فقط، خاصة إذا انتبهنا إلى أنها في البداية: (لم تجد مقرا لرجليها، فرجعت إليه إلى الفلك. لأن مياها كانت على وجه الأرض). عليه، فمن الواضح أنها حين أحضرت ورقة الزيتون في الطلعة الأخيرة وجدت مقرا لرجليها على الأرض، فنزلت وقطفت الورقة أو الغصن، ووسخت رجليها بالثأط والطين الكباب.

هذا الوسخ هو رمز الخلاص من الطوفان، أي رمز ظهور التلة الأولى من تحت ماء الطوفان، أي أنه رمز النجاة والأمان. في المرة الأولى بحثت الحمامة برجليها عن طين كي تقف عليه، فكان الماء فقط. لذا عادت برجلين مغسولتين بالماء، في ما نفترض. وهذا يعني ان الطوفان المدمر كان ما زال على الأرض. وفي المرة الثانية، وسخ الطين رجليها. وهذا ما يقوله لنا الجاحظ بوضوح تام:

(قال صاحب الحمام: أما العرب والأعراب والشعراء، فقد أطبقوا على أن الحمامة هي التي كانت دليل نوح ورائده، وهي التي استجعلت عليه الطوق الذي في عنقها، وعند ذلك أعطاها الله تعالى تلك الحلية؛ ومنحها تلك الزينة، بدعاء نوح عليه السلام، حين رجعت إليه ومعها من الكرم ما معها، وفي رجليها من الطين والحمأة ما برجليها، فعوضت من ذلك الطين خضاب الرجلين، ومن حسن الدلالة والطاعة طوق العنق)[1].

وهكذا فقد رجعت (وفي رجليها من الطين والحمأة ما برجليها)! لقد توسخت رجلاها فعوضت عن ذلك بخضاب الرجلين البرتقالي، إضافة إلى أنها طوقت بقوس قزح. عليه، فوسخ الرجلين، أو وسخ البرائن، إذا أخذنا بصيغة الميداني الأخرى: (شر أيام الديك حين تغسل برائنه)، علامة الأمان، وعلامة انحسار الطوفان.

وهكذا، فحين أراد نوح الحقيقة عن الطوفان لم ينفعه الغراب، الذي ذهب ولم يعد. كذلك لم ينفعه الديك وظل حبيسا في السفينة: (فلما نضب الماء ولم يأته الإذن من الله تعالى، في إخراج من معه في السفينة، سأل التدرج نوحاً أن يأذن له في الخروج ليأتيه بخبر

(1) الجاحظ، الحيوان.

الماء، وجعلِ الديك رهينة عنده، وقيل إنّ الديك ضمنه فخرج وغدر ولم يعد، فصار الديك مملوكاً، وكان شاطراً طياراً فصار أسيراً داجناً)[1].

ففي الحال التي كان فيها نوح، حال الطوفان، لم يكن لينفعه لا التدرج {بديل الديك} ولا الغراب ولا الديك. فقط الحمامة هي التي كانت ستأتيه بالخبر اليقين. فالحمامة ممثلة الاعتدال الفصلي، والربيعي أساسا. لذا فقد طوقت بقوس قزح كمكافأة، بعد أن عادت بغصن الزيتون. وقوس قزح رمز الاعتدالين الربيعي والخريفي في ما نظن. إذ أن هذا القوس يظهر حين يكون هناك شمس ومطر معا. أي حين يحل الربيع أو الخريف. الحمامة نقطة التوازن بين الشتاء والصيف. وهي الأنثى. هي إيزيس ذاتها. أو كما قال ابن سيرين: (هي المرأة الصالحة المحبوبة التي لا تبغي ببعلها بديلاً، وقد دعا لها نوح عليه السلام، وتدل على الخبر الطارئ والرسول والكتاب، لأنّها تنقل الخبر في الكتاب)[2]. هي تحب زوجها أوزيريس ولا ترضى بديلا عنه.

أما الديك فرمز للنغمة الشتوية، أي رمز للمطر، والغراب رمز لنغمة الفيضان الصيفي. والطوفان، في النهاية، هو حاصل التقاء هاتين النغمتين وماءهما معا في لحظة واحدة، وخارج نطاق العادة: ﴿فَفَتَحْنَآ أَبْوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ ﴿١١﴾ وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونًا فَٱلْتَقَى ٱلْمَآءُ عَلَىٰٓ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴿١٢﴾ وَحَمَلْنَٰهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَٰحٍ وَدُسُرٍ ﴿١٣﴾﴾ [القمر:11-13].

ليس هناك ما هو أوضع من هذا وأشد اختصارا. لقد انهمر ماء السماء، وتفجر ماء الأرض ينابيع، فالتقى الماءان معا ﴿عَلَىٰٓ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴿١٢﴾﴾، أي على أمر قرره الله، أي الطوفان. وحين حصل ذلك ركب نوح السفينة ﴿وَحَمَلْنَٰهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَٰحٍ وَدُسُرٍ ﴿١٣﴾﴾، والدسر هي المسامير.

---

(1) ابن سيرين، تفسير الأحلام.

(2) المصدر السابق.

وما كان ينتظره نوح هو أن تقلع السماء عن مطرها، وأن تبلع الأرض ماءها، أي ان يتوقف الطوفان. وقد حصل ذلك في ما بعد وغيض الماء: ﴿ وَقِيلَ يَـٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ ﴾ [هود:44].

عليه، فلم يكن ينفع نوحا أن يرسل الغراب أو الديك. لأن الأول منهما سيثير ماء الأرض، في حين أن الثاني سيثير ماء السماء. وقد فهم ذلك حين لم يعد الغراب. لذا أبقى الديك حبيسا في السفينة.

لذا فربما يكون الحديث عن أن شر أيام الديك يوم تغسل رجلاه له علاقة بهذا. أي أنه سيظل في السفينة برجلين مغسولتين. رجلاه المغسولتان رمز لحبسه. وربما أنهما حبستاه إلى الأبد. ذلك أنه بعد أن رهن التدرج (أو الغراب كما عند الجاحظ) الديك عند نوح في السفينة ولم يعد، فقد الديك جناحاه. وكان شاطرا طيارا، فصار أسيرا داجنا.

لكن هناك احتمالا آخر؛ وهو أن غسل رجلي الديك يعني تعرضه لماء الصيف الفيضي. فحين يجيء الصيف ويحل فيضان النيل تغسل رجلا الديك، الذي ليس قادرا على الطيران. وغسل رجليه يعني أن الصيف قد حل، وان عليه هو أن يرحل، أو قل أن يموت. فرحيل فصل يعني موت رموزه. وهو رمز للشتاء. يؤكد هذا ما يقوله لنا الدميري من أن رجلي الديك على الأرض، أي أنهما معرضتان للطوفان، بينما رأسه في السماء:

(وروى الحاكم في المستدرك في أوائل كتاب الإيمان والطبراني ورجاله رجال الصحيح عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: «إن الله أذن لي أن أحدث عن ديك رجلاه في الأرض وعنقه مثنية تحت العرش، وهو يقول: سبحانك ما أعظم شأنك، قال: فيرد عليه ما يعلم ذلك من حلف بي كاذباً»)[1].

وربما من أجل هذا تفسر رؤية الديك في الأحلام بالموت. يقول ابن سيرين (قال عمر بن الخطاب ﷺ: رأيت كأنّ ديكاً نقرني نقرة أو نقرتين، أو قال ثلاثة، وقصصتها على

(1) الدميري، حياة الحيوان.

أسماء بنت عميس فقالت: يقتلك رجل من العجم المماليك). يضيف: (وجاء رجل إلى أبي عون الضراب فقال: رأيت كأنّ ديكاً كبيراً صاح بباب بيتك هذا. فجاء أبو عون إلى ابن سيرين فقص عليه تلك الرؤيا فقال له ابن سيرين: لئن صدقت رؤياك، لتموتن أنت بعد أربعة وثلاثين يوماً، وكان له خلطاء وندماء على الشراب، قال فرفع ذلك كله، وتاب إلى الله تعالى من يوم الرؤية، ومات فجأة كما قال ابن سيرين. فقيل لابن سيرين: كيف استخرجت ذلك؟ قال من حساب الجمل، لأنّ الدال أربعة، والياء عشرة، والكاف عشرين)[1].

وهكذا فالديك يعني الموت لأنه ممثل الكون في نغمته الكونية القارة غير الفيضية، أي الشتوية الميتة، التي تنتهي بحضور النغمة الفيضية الشتوية. وبناء على هذا، يمكن القول أن (خير أيام الديك يوم تغسل جنحاه) بماء المطر.

ويؤكد لنا كذلك أن الديكة على علاقة بالموت هو أن الصابئة حتى زمن ليس ببعيد جدا كانت ما تزال تحج إلى أهرام الجيزة وتقدم لها قرابين من ديكة. وليس خافيا ان أهرام الجيزة أنصاب للموت. يقول المقريزي في المواعظ والاعتبار: (ولم تزل الصابئة تعظم أبا الهول وتقرب إليه الديكة البيض وتبخره بالصندروس). لكن السيوطي يقول أنهم كانوا يضحون بالديكة للأهرام أيضا: (والصابئة تزعم أن أحدهما {أي احد الهرمين الأكبرين} قبر شيث، والآخر قبر هرمس، والملون قبر صاب ابن هرمس؛ وإليه تنسب الصابئة، وهم يحجون إليها، ويذبحون عندها الديكة والعجول السود، ويبخرون بدخن)[2]. أما النويري فيقول: (والصابئة تزعم أن أحدها قبر أغاثيمون، والآخر قبر هرمس، والملون قبر صاب ابن هرمس؛ وإليه تنسب الصابئة على قول من زعم ذلك منهم؛ وهم يحجون إليها ويذبحون عندها الديكة والعجول السود، ويبخرون بدخن؛ ويزعمون أنهم يعرفون عند اضطراب ما يذبحون حالة الذبح ما يريدون عمله من الأمور الطبيعية)[3].

---

(1) ابن سيرين، تفسير الأحلام.

(2) السيوطي، حسن المحاضرة.

(3) النويري، نهاية الأرب.

ولعل الإشارة إلى أن الصابئة تنسب إلى الهرم الملون مهمة جدا. فالهرم الملون هو ممثل أوزيريس الميت حقا. في حين أن الهرم الكبر هو أوزيريس الفياض. لكنهما هنا في حزام سيث، لا في حزام الجوزاء. وبما أن الصابئة كانوا يضحون بالديكة، فللمرء أن يعتقد أمهم كانوا يقدمونها قربانا للإله في مظهره القار غير الفيضي، أي للهرم الملون، أي هرم منقرع.

يا حمامتي يا كاملتي

ولأن غسل الرجلين دليل الموت، فقد غسلت مريم المجدلية أقدام المسيح قبل موته بوقت ليس بطويل: (ثم التفت إلى المرأة وقال لسمعان: أتنظر هذه المرأة؟ إني دخلت بيتك، وماءً لأجل رجلي لم تعط. وأما هي فقد غسلت رجلي بالدموع ومسحتهما بشعر رأسها قبلة لم تقبّلني. وأما هي فمنذ دخلت لم تكف عن تقبيل رجليّ. بزيت لم تدهن رأسي. وأما هي فقد دهنت بالطيب رجليّ) [1].

ولعل صدى مماثلا هو ما نسمعه في سفر نشيد الإنشاد: (أنا نائمة وقلبي مستيقظ. صوت حبيبي قارعا: افتحي لي يا أختي يا حبيبتي يا حمامتي يا كاملتي لأن رأسي امتلأ من الطل وقصصي من ندى الليل. قد خلعت ثوبي فكيف ألبسه؟ قد غسلت رجلي فكيف أوسخهما؟!) [2].

لقد غُسلت رجلا (الحمامة) المحبوبة، لذا فهي لا تستطيع الخروج. هذه ليست جملة واقعية. هذه جملة ميثولوجية. لقد سمعنا كثيرا أن الواشين يمكن لهم أن يمنعوا المحبوبة من لقاء الحبيب، لكن أن يكون غسل الرجلين هو السبب فهذا ما لم يخطر على بالنا. وهو يعني أننا بصدد كلام ميثولوجي لا كلام واقعي. فهذا ليس هذا وقت خروج الحمامة. هي تخرج حين يكون الطين قد بدا من تحت الماء. لحظتها تذهب وتوسخ رجليها. أما الآن وشعر مناديها (يغرق بالطل وندى الليل)، أي يغرق بالماء السماوي في ما يبدو، فهي لا تستطيع أن تفتح له، ولا أن تخرج. كل هذا يشير إلى أن التي يناديها سليمان المفترض بـ (يا

---

(1) لوقا 7: 44-74.

(2) نشيد الإنشاد: 6: 2-3.

حمامتي يا كاملتي) هي حمامة نوح ذاتها، التي أرسلت بعد أن غيض ماء الطوفان وانحسر.
طبعا نحن لا نقتنع بوجود شخص تاريخي اسمه سليمان يقول هـذا الكـلام، بـل نـرى ان الأمر يتعلق بآلهة لا بشر. لكن الحديث عن سليمان هذا مؤجل إلى وقت آخر.



الفصل الثامن عشر

أشغل من ذات النحيين

هذا مثل شهير جدا. وهناك اتفاق على قصته، وإن اختلف حول بعض الأسماء فيها. وهي في الحقيقة قصة اغتصاب مؤلمة. فذات النحيين:

(امرأة من تيم الله بن ثعلبة، وكانت تبيع السمن في الجاهلية، فأتى خَوّات بن جبير الأنصاري يبتاع منها سمنا، فساومها، فحلت نحيا مملوءا، فقال: أمسكيه حتى أنظر غيره. ثم حل آخر، وقال لها: أمسكيه. فلما شغل يديها ساورها حتى قضى ما أراد، وهرب، فقال في ذلك:

وذات عيال ، واثقين بعقلها	خلجت لها جار إستها خلجات
وشدت يديها، إذ أردت خلاطها	بنحيين من سمن ذوي عجرات
فكانت لها الويلات من ترك سمنها	ورجعتها صفرا بغير بتات
فشدت على النحيين كفا شحيحة	على سمنها، والفتك من فعلاتي...

ثم أسلم خوات وشهد بدرا، فقال له رسول الله، ﷺ: كيف شِرادك؟ وتبسم رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله قد رزق الله خيرا وأعوذ بالله من الحور بعد الكور).
أما الشراد فيختلف حول معناه، وإن اتفق على أنه إشارة إلى فعلة خوات. والغالبية على أنه الجمل، وأن الرسول كنى به عن غزوات خوات الجنسية: (عن النبي ﷺ أنه قال: ما فعل بعيرك؟ أيشرد عليك؟ فقال: أما مذ قيده الإسلام فلا)[1].

---

(1) الزمخشري، المستقصى.

وهكذا، فقد اغتصب خوات هذا امرأة فقيرة، خيرها بين جسدها ورزقها، فتخلت عن جسدها لتحفظ قوتها. ونخبر في السياق أن خواتا اللعين هذا شخص واقعي جدا، وأنه أسلم، بل وأن الرسول داعبه بشأن فعلته. ونحن نشك في هذه الخبر عن الرسول جملة وتفصيلا، فلم تكن أخلاقه لتسمح له بمداعبة وحش كهذا، وبشأن موضوع مؤلم كهذا.

وقد جرح المثل، بعد ان ربط بقصته أعلاه ربطا محكما، النساء العربيات جرحا لا يشفى. دليل ذلك أن هناك أكثر من خبر عن نساء في التاريخ العربي نهضن لينتقمن من الرجال جميعا- الذين نصبوا مغتصبا لعينا بطلا يستمتعون بفعلته، وجعلوا من امرأة مسكينة سبة- رافعات شعار (يا لثارات ذات النحيين). واحدة من هاتيك النسوة هي عاتكة بنت الملاءة الحرمي، ذات الجمال الباهر الشهير:

(خرجت عاتكة بنت الملاءة إلى بعض بوادي البصرة، فلقيت بدويا معه سمن فقالت له: أتبيع هذا السمن؟ فقال: نعم. قالت: أرناه. ففتح نحيا فنظرت إلى ما فيه، ثم ناولته إياه وقالت: افتح آخر. ففتح أخر فنظرت إلى ما فيه ثم ناولته إياه. فلما شغلت يديه أمرت جواريها فجعلن يركلن في إسته وجعلت تنادي: يا لثارات ذات النحيين). وتنسب مثل هذه الفعلة لامرأة أخرى: (يحكى أن أم الدرداء العجلانية طلبت بثأرها {أي بثأر ذات النحيين} فشغلت يدي بايع سمن بسوق يسمى خربة باليمامة، وبزقت في أسته، وصفنتها بقدمها صفنات، وكانت تقول: يا لثأرات ذات النحيين! يا لثأرات النساء عند الرجال! يا لثأرات الهذلية عند خوات)[1]. لقد انتقمت عاتكة، أو العجلانية، لكنه انتقام من داخل ثقافة لا تتيح للمرأة أن (تغتصب) الرجل إلا بهذا الشكل.

على كل حال، فهناك خلاف حول اسم المغتصبة وحول قبيلتها. فهي أحيانا خولة، وأحيانا سلمى. وقبيلتها أحيانا هذيل، وأحيانا أخرى تيم اللات، أو تيم الله كما تلفظ أيضا. ففي شعر للعديل بن الفرخ تظهر كواحدة من بني تيم الله:

تزحزح، يا ابن تيم الله، عنا ... فما بكر أبوك، ولا تميم

(1) الزمخشري، المستقصى.

لكـــل قبيلـــة بـــدر ونجـــم   وتـــيم الله لـــيس لهـــا نجـــوم

أنـــاس ربـــة النحيـــين مـــنهم   فعـــدوها إذا عـــد الـــصميم

لكن ينقل عن ابن بري: (أنها امرأة من هذيل، وهي خولة أم بشر بن عائذ. ويحكى أن أسديا وهذليا افتخرا ورضيا بإنسان يحكم بينهما فقال: يا أخا هذيل كيف تفاخرون العرب وفيكم خلال ثلاث: منكم دليل الحبشة على الكعبة، ومنكم خولة ذات النحيين، وسألتم رسول الله ﷺ، أن يحلل لكم الزنا) [1].

أما نحن فيساورنا شك شديد حول قصة المثل. ونكاد نقتنع أنها ليست قصته الأصلية، بل أنها قصة اخترعها مفسرون ولغويون لتفسير المثل، بعد أن عجزوا عن العثور في المنقول عما يمكنهم من فهمه وتفسيره. ونظن أن المثل مغرق في القدم، أي أنه أقدم بكثير جدا من صدر الإسلام. ويجب أن نلحظ أن ذات النحيين الهذلية وضعت كسبة على هذيل ضمن أمرين يبدو أنهما من طابع ديني: (أنهم دلوا أبرهة على الكعبة، وأنهم طلبوا تحليل الزنا). وهذا ما يجعلنا نعتقد أن أمر ذات النحيين أيضا أمر ذو طابع ديني.

وهناك ما يشير على أن حركة الكون بين صيفه وشتائه تظهر في أحيان كثيرة على شكل إناءين اثنين: زقين، نحيين، عسّين، أو دلوين ونحن نعرف، على الأقل، شخصية أسطورية واحدة وقع لها حدث مع امرأة عندها عس. هذه الشخصية تدعى حوثرة، الذي يضرب فيه المثل في قوة النكاح، فيقال: أنكح من حوثرة: (أنكح من حوثرة: هو ربيعة بن عمرو العبقسي لقب بالحوثرة وهي الكمرة، حضر سوق عكاظ فساوم امرأة عسا فأغلت فقال لها: لم تغالين بثمن إناء؟ أنا أملؤه بحوثرتي! ثم كشف فملأ بها عسها فنادت: يا للفليقة! فالتف عليه الناس فلقب بذلك، وقيل لقومه: بنو حوثرة والحواثر) [2].

أما العس فهو قدح ضخم. وكما هو واضح، فحوثرة هذا رجل أيّر، أي ذو ذكر ضخم، مثله مثل (ابن ألغز) الذي مر بنا سابقا. وقد عبر عن طاقته الجنسية عبر ملء عس

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) الزمخشري، المستقصى.

المرأة بمنيه. لقد قام بفعل رمزي فقط، ولم يفعل كما فعل خوات المفترض. وفي اعتقادنا أن قصة حوثرة اكتفت بعس واحد، لأن ليس له إلا أن يملأ عسا واحدا من عسين، أو زقا واحدا من زقين أسطوريين نفترضهما. أما الزق - العس الآخر فلنظيره وعديله، الذي لا يظهر في الحكاية هنا. فكل الثواليث تتكون من رجلين وأنثى. ويرمز للرجلين بدلوين، بحيث يبدو الكون شادوفا ذا دلوين؛ دلو شتوي، أي دلو للماء العلوي، ماء السماء، ودلو صيفي، أي دلو للماء التحتي، أي ماء الفيضان. وهما ينضحان بدلويهما ويسكبان في إنائي المرأة؛ أي زقيها أو نحييها أو عسيها. وبشكل مصور، يمكن القول أن الكون مثل امرأة من شرق آسيا تضع خشبة على كتفيها، يتدلى من طرفيها دلوان، تميل إلى اليمين فتغرف من الماء الصيفي، ثم تميل إلى اليسار فتغرف من الماء الشتوي، في حركة دائبة لا هوادة فيها. وهي حركة الشغل الدائبة التي يتحدث عنها المثل حين يقول: (أشغل من ذات النحيين).

لكن حركة الكون التي نتحدث عنها قد تتمثل رمزيا أيضا بضيزنين، أي بساقيين بدلوين على بئر واحدة، يتباريان في نضح الماء: (الضيزنان المستقيان من بئر واحدة، وهو من التزاحم)[1]. تصبح البئر هنا رمزا للماء الكوني، العلوي والتحتي معا، أي أنها البحيرة الكونية التي تحوي ماء الكون كاه. في حين أن الرجلين ودلويهما يمثلان وجهي الكون الصيفي والشتوي. وقد كان لجذيمة الأبرش، صاحب الزباء، صنمان يدعيان الضيزنين، كان يستسقي بهما. إنهما الناضحان الكونيان من البحيرة الكونية.

وبما أن الأمر لا يتعلق بالماء فقط، بل يتعلق بالصراع بين الرجلين على امرأة، فإن الضيزن في اللغة هو الساقي، لكنه هو أيضا (الشريك في المرأة) (ابن منظور، لسان العرب). وهكذا فنحن دوما مع ثالوث؛ رجلان وامرأة. الرجلان هما الساقيان المتصارعان على المرأة والمشتركان فيها. وهما يملآن نحيي المرأة أو إناءيها أو عسيها، أو أن المرأة تغرف بإناءيها من مائي هذين الرجلين، اللذين يمثلان حركة الكون بين صيفه وشتائه. عليه، فحين نجد مثلا يتحدث عن امرأة مع نحيين، فمن المنطقي أن نفترض أنه

(1) ابن منظور، لسان العرب.

يتحدث حركة الكون الفصلية، أي عن ترنح الإله الذكر بين مظهريه الصيفي والشتوي، لا عن خوات مغتصب لعين.

القصة الأصلية للمثل

لكن إذا كانت قصة المثل التي نعرفها مزورة مختلقة، فكيف لنا أن نفهم المثل، وأن ندرك مغزاه؟ والجواب هو: أن لدينا قصة تحوي نحيين، وبطلها امرؤ القيس ذاته، ربما تساعدنا في تفسير المثل. بل لعلها أن تكون هي قصة المثل الأصلية، لكن المفسرين لم يكونوا قادرين على الربط بينها وبين المثل، بسبب اختراع خوات المذكور. إذ ما الذي يربط خواتا بامرئ القيس عند هؤلاء؟!

ونحن ملزمون باقتباس هذه القصة كلها تقريبا كي نتمكن من فهمها. وهي وردت في الأصل في الأغاني، حيث نقل الكل عنه في ما بعد. تقول القصة أن امرأ القيس أقسم:

(ألا يتزوج امرأة حتى يسألها عن ثمانية وأربعة وثنتين. فجعل يخطب النساء، فإذا سألهن عن هذا قلن: أربعة عشر. فبينما هو يسير في جوف الليل إذا هو برجل يحمل ابنة له صغيرة كأنها البدر ليلة تمامه، فأعجبته. فقال لها: يا جارية، ما ثمانية وأربعة واثنتان؟ فقالت: أما ثمانية فأطباء الكلبة، وأما الرابعة فأخلاف الناقة، وأما اثنتان فثديا المرأة. فخطبها إلى أبيها فزوجه إياها. وشرطت هي عليه أن تسأله ليلة بنائها عن ثلاث خصال، فجعل لها ذلك... ثم... بعث عبدا له إلى المرأة وأهدى إليها نحيا من سمن ونحيا من عسل وحلة من عصب. فنزل العبد ببعض المياه، فنشر الحلة ولبسها، فتعلقت بعشرة فانشقت، وفتح النحيين فطعم أهل الماء منهما فنقصا. ثم قدم على حي المرأة وهم خلوف. فسألها عن أبيها وأمها وأخيها، ودفع إليها هديتها. فقالت له: أعلم مولاك أن أبي ذهب يقرب بعيدا ويبعد قريبا، وأن أمي ذهبت تشق النفس نفسين، وأن أخي يراعي الشمس وأن سماءكم انشقت، وأن وعاءيكما نضبا. فقدم الغلام على مولاه فأخبره. فقال: أما قولها إن أبي ذهب يقرب بعيدا ويبعد قريبا، فإن أباها ذهب يحالف قوما على قومه. وأما قولها ذهبت أمي تشق النفس نفسين، فإن أمها ذهبت تقبل امرأة نفساء. وأما قولها إن أخي يراعي الشمس، فإن أخاها في سرح له يرعاه فهو ينتظر وجوب الشمس ليروح به. وأما قولها: إن سماءكم انشقت، فإن البرد الذي بعثت به انشق. وأما قولها إن وعاءيكما نضبا،

فإن النحيين الذين بعثت بهما نقصا، فاصدقني. فقال: يا مولاي، إني نزلت بماء من مياه العرب، فسألوني عن نسبي فأخبرتهم إني ابن عمك، ونشرت الحلة فانشقت، وفتحت النحيين فأطعمت منهما أهل الماء. فقال: أولى لك!

ثم ساق مائة من الإبل وخرج نحوها ومعه الغلام، فنزلا منزلا، فخرج الغلام يسقي الإبل فعجز؛ فأعانه امرؤ القيس، فرمى به الغلام في البئر، وخرج حتى أتى المرأة بالإبل وأخبرهم أنه زوجها. فقيل لها: قد جاء زوجك. فقالت: والله ما أدري أزوجي هو أم لا. ولكن انحروا له جزورا وأطعموه من كرشها وذنبها ففعلوا. فقالت: اسقوه لبنا حارزا، وهو الحامض، فسقوه، فشرب. فقالت: افرشوا له عند الفرث والدم، ففرشوا له، فنام، فلما أصبحت أرسلت إليه: إني أريد أن أسألك. فقال: سلي عما شئت. فقالت: مما تختلج شفتاك؟ قال: لتقبيلي إياك. قالت: فمم يختلج كشحاك؟ قال: لالتزامي إياك. قالت: فمما يختلج فخذاك؟ قال: لتوركي إياك. قالت: عليكم العبد فشدوا أيديكم به، ففعلوا. قال: ومر قوم فاستخرجوا امرأ القيس من البئر، فرجع إلى حيه، فاستاق مائة من الإبل وأقبل إلى امرأته. فقيل لها قد جاء زوجك. فقالت: والله ما أدري أزوجي هو أم لا، ولكن انحروا له جزورا فأطعموه من كرشها وذنبها ففعلوا. فلما أتوه بذلك قال: وأين الكبد والسنام والملحاء! فأبى أن يأكل. فقالت: اسقوه لبنا حازرا، فأبى أن يشربه، وقال: فأين الصريف والرثيئة! فقالت: افرشوا له عند الفرث والدم، فأبى أن ينام، وقال: افرشوا لي فوق التلعة الحمراء، واضربوا عليها خباء. ثم أرسلت إليه: هلم شريطتي عليك في المسائل الثلاث. فأرسل إليها أن سلي عما شئت. فقالت: مما تختلج شفتاك. قال: لشرب المشعشعات. قالت: فمما يختلج كشحاك، قال: للبسي الحبرات. قالت: فمما تختلج فخذاك؟ قال: لركضي المطهمات. فقالت: هذا زوجي لعمري! فعليكم به، واقتلوا العبد، فقتلوه. ودخل امرؤ القيس بالجارية) [1].

في هذه القصة الأسطورية نحن أمام سلسلة ألغاز. وهذه إحدى طرائق الأسطورة. فهي تقدم ذاتها عبر الألغاز، وتكشف نفسها عبرها. وفي الإطار الأعم للقصة نجد أنفسنا

(1) الأصفهاني، الأغاني.

أمام الوصفة التي ذكرناها أعلاه: رجلان، عبد وسيده، يتصارعان على امرأة. الثالوث القديم ذاته. الرجلان هما الضيزنان، ويرمز لهما النحيان، اللذان ملئا عسلا. وقد رأينا في كتابنا (عبادة إيزيس..) كيف أن الصراع بين مظهري الكون- الإله يتبدى في أحيان كثيرة كصراع بين سيد وعبده، حيث يقتل العبد السيد، أو العكس، أو حيث يأبق العبد فيثقفه السيد، أي يقبض عليه ويحضره. هذه القصة تجعلنا قادرين على الافتراض أن قصة أشغل من ذات النحيين الأصلية، كانت تحوي على رجلين، وأنهما كانا يتصارعان على ذات النحيين، أي على الحد الأوسط في الثالوث. فمن يقترب من الحد الأوسط، من يحظى به من الاثنين، يحل وقت سيادته الفصلية.

وكي يتأكد لنا أن الصراع في القصة أعلاه صراع رمزي ديني، وليس خلافا بين سيد وعبد المتآمر، لنذهب إلى اللغز البدئي الذي بنيت عليه القصة؛ فقد اشترط امرؤ القيس على من ستكون زوجه أن تجيب على سؤال مركزي: (ما ثمانية وأربعة واثنتان?). وقد فهمت البنت اللغز فورا، فأجابت: (أما ثمانية فأطباء الكلبة، وأما الأربعة فأخلاف الناقة، وأما اثنتان فثديا المرأة).

هكذا، إذن؛ الكلبة والناقة والمرأة معا! إنها الصور المركزية الثلاث التي يتبدى عبرها الحد الأوسط الأنثوي: العزى-إيزيس-عشتار-إنانا:

الكلبة: نحن نعرف أن الشعرى اليمانية، نجمة إيزيس، كلبة تامة. فهي تدعى عند العرب باسم (كلب الجوزاء). أما عند اليونان فتدعى باسم (نجمة الكلب). وهي عند المصريين أم الكلب أنوبيس، فقد تركت الكلب- الطفل أمه نفتيس، فتبنته إيزيس خالته التي صارت أمه في الواقع. وأم الكلب كلبة في الحقيقة. كما عرفنا من كتابنا السابق أن البسوس، وهي إيزيس معاكسة، كلبة أيضا.

الناقة: وقد عرفنا من كتابنا السابق أن الإيزيسات العربيات كلهن يتبدين كنياق. فالإله سهيل اليماني- أوزيريس الصيفي جمل فحل، وزوجته الشعرى اليمانية لا بد أن تكون ناقة. كما نذكر أن البسوس ناقة- امرأة. كذلك يمكننا أن نتذكر صالح وناقته المقدسة، التي دعيت في القرآن باسم (ناقة الله)!

المرأة: وليس بنا حاجة شديدة لأن نتحدث عن هذه الصورة، فطوال كتابنا تبين لنا أن الحد الأوسط في الثالوث الإلهي يتبدى دوما كامرأة.

عليه، فحين نتحدث عن كلبة- ناقة- امرأة، فنحن نتحدث عن شيء واحد هو الإلهة الأنثى. إنها التي تملك اثني عشر ثديا (أطباء- أثداء ثمانية للكلبة، وأخلاف- أثداء أربعة للناقة، وثديان للمرأة). عليه، فامرؤ القيس كان يريد وصال الإلهة الكلبة- الناقة- المرأة، مما يعني أنه هو أيضا شخصية إلهية. وهو يريد أن يحظى بالمرأة الإلهة، ويقترب منها، كي يسود ويسود فصله.

الفرث والدم

وقد طلب امرؤ قيس قصتنا أن يفرش له فوق التلعة الحمراء، رافضا أن ينام بين الفرث والدم: (قالت: افرشوا له عند الفرث والدم. فأبى أن ينام، وقال: افرشوا لي فوق التلعة الحمراء، واضربوا عليها خباء). ونكاد نقول ان التلعة الحمراء رمز للإلهة الأنثى، أي الحد الأوسط. عليه، فربما أراد امرؤ القيس بكلامه معنى جنسيا. فهو يريد أن يكون (فوق) الإلهة الأنثى. وعلى الأغلب فإن جملة (واضربوا عليها خباء) إنما تعني خباء الزواج: (أبنية العرب: أخبيتهم، ومنه بنى على امرأته، لأنهم كانوا إذا تزوجوا ضربوا عليها خباء جديداً)[1]. ونتذكر من كتابنا السابق أن مكان الكعبة كان قبل بنائها ربوة حمراء: (وكانوا {أي قوم عاد} يعظمون موضع الكعبة وكان بربوة حمراء)[2]. ونعتقد أن موضع الكعبة الجاهلية تمثيل للحد الأوسط، أي لنقطة التوازن الكونية المؤنثة. من أجل هذا كان موضعها هو المكان الذي أقامت عليه هاجر عريشها: (فنظروا إلى العريش على الربوة الحمراء- يعني: عريش هاجر الذي صنعته في موضع البيت الشريف؛ لأنه ذكر أنه كان ربوة حمراء- وفي العريش هاجر وإسماعيل)[3]. وهاجر هي الأنثى. بل إنها هي ذاتها الشعرى اليمانية. فقد هاجرت مع الإله الذكر، كما لحقت الشعرى سهيلا مهاجرة وراءه.

---

(1) الزمخشري، الكشاف.

(2) الحميري، الروض المعطار.

(3) العصامي، سمط النجوم.

أما أمر الفرث والدم، والفرث هو الخليط الذي يحويه الكرش، فأمر ديني رغم غموضه القوي. وهو يذكرنا بحفر بئر زمزم. فقد طلب من عبد المطلب، جد النبي، في المنام أنه يحفر زمزم بين الفرث والدم: (أحفر زمزم. قال: وما زمزم؟ قال: لا تنزح ولا تذم، تسقي الحجيج الأعظم، وهي بين الفرث والدم، عند نقرة الغراب الأعصم- قال: وكان غراب أعصم لا يبرح عند الذبائح مكان الفرث والدم- وهي شرب لك ولولدك من بعدك) [1].

ويبدو لنا أن الفرث والدم الفرث هنا علاقة ما بالموت، فمكانه عند الذبائح. كما أن لدينا تكملة لقصة عبد المطلب، تقول بأن بقرة ذبحت لتظهر موقع الفرث والدم. فقد دل المنام عبد المطلب على المكان (بعلامات ثلاث: بنقرة الغراب الأعصم، وأنها بين الفرث والدم، وعند قرية النمل. ويروى أنه لما قام ليحفرها رأى ما رسم من قرية النمل ونقرة الغراب، ولم ير الفرث والدم. فبينا هو كذلك ندت بقرة بجازرها، فلم يدركها؛ حتى دخلت المسجد الحرام، فنحرها في الموضع الذي رسم لعبد المطلب، فسال هناك الفرث والدم، فحفر عبد المطلب حيث رسم له) [2].

وهكذا، فقد حدد دم البقرة الذبيح وفرثها مكان حفر زمزم. فزمزم لا بد أن يكون بين الفرث والدم. ولعل هذا هو بالضبط ما جعل امرأ القيس يرفض النوم عند الفرث والدم. أما العبد فقد قبل بذلك فقتل. ولو قبل امرؤ القيس بما عرض عليه لكان هو الذبيح القتيل. لكنه لم يقبل، فهو يمثل الإله- الكون في طوره المنبعث الدفاق. وقصة حفر بئر زمزم توضح أنه لكي يتدفق ماء زمزم، الماء التحتي، ماء الصيف الفيضي، ماء الإله في طوره المنبعث، كان يجب أن يحصل ذبح. أي يجب أن يسيل فرث ودم. فمن نقطة بين الفرث والدم يجب أن يسيل الماء المقدس ويتدفق.

وثم آية في القرآن تتحدث عن الفرث والدم: ﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ ﴿٦٦﴾ ﴾ [النحل:66]. هنا يظهر أن الحليب

(1) ابن سعد، الطبقات.

(2) السهيلي، الروض الآنف.

هو الذي يتدفق بين الفرث والدم. لكن لا بد من الانتباه إلى أن هذا الحليب ﴿سَآئِغًا لِّلشَّٰرِبِينَ﴾ مثلما هو ماء زمزم تماما. وهذا يعني أن الشراب، سواء كان حليبا أو ماء، يتدفق دوما ما بين الفرث والدم، أي ينبثق من حيث الدم والفرث. الفارق أن الماء التحتي المقدس يتدفق عند الذبح، أما الحليب فلا.

ويبدو أن إحضار المرأة للعبد لبنا حامضا كان على علاقة بما نحن فيه. فقد كان على العبد أن لا يشرب اللبن الحازر، وأن يطالب بالشراب السائغ: (فقالت: اسقوه لبنا حارزا، وهو الحامض، فسقوه، فشرب)، فالشراب الحارز عكس الشراب السائغ تماما.

وتشبه قصة ذات النحيين قصة فقيد ثقيف، وقصة الأخوين المصرية، حيث يتنازع رجلان امرأة واحدة ويقتتلان عليها. أما شغل المرأة الذي يشيد به المثل، فليس في الأصل سبة. فهو يصور الحد الأوسط الأنثوي كامرأة جاهدة تنضح الماء السفلي مرة، والماء العلوي ثانية، في مهمة لا تتوقف أبدا. فالكون ليس فقط ميزانا، نقطة توازنه هي الحد الوسط، بل هو امرأة تحمل إناءين أو دلوين، تميل بهما نحو اليمين، فتنضح من الماء السفلي، وتميل بهما نحو الشمال، فتنضح الماء العلوي. وهي تقوم بهذه المهمة إلى الأبد. لذا ضرب فيها المثل، فقيل: (أشغل من ذات النحيين)!

كما أن ثيمة إلقاء أحد الغريمين في بئر، أو نزوله في بئر للسقي ثم عدم السماح له بالخروج، يشير إلى شبه محدد مع أحد تنويعات قصة القارظين: (فخرج الغلام يسقي الإبل فعجز، فأعانه امرؤ القيس، فرمى به الغلام في البئر). هذا إضافة إلى أن يذكر بأهل الرس، الذي قتلوا نبيهم، ورسّوه في البئر.

انشقاق السماء

فوق هذا كله، يبدو أنه حصل تصحيف حول (السمرة) إلى (عشرة) في نسخة الوراق من الأغاني. يدل على ذلك أن من ينقل عنه يذكر أن الشجرة التي شقت الحلة هي سمرة، لا عشرة. خذ مثلا ما جاء في شرح نهج البلاغة: (ونشرت الحلة، ولبستها، وتجملت بها، فتعلقت بسمرة فانشقت)[1]. والسمرة شجرة العزى، كما نعلم جيدا. فقد

(1) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة.

كانت هذه الإلهة تتمثل بسمرة من ضمن سمرات ثلاث تصورها مع ثالوثها: (اللات والعزى ومناة). فلكل واحد من هؤلاء الثالوث سمرة، أو فرع من شجرة سمر مثلثة الجذع. ولأن السمرة هنا أمر سماوي، فقد فسر امرؤ القيس قول المرأة (سماءكم انشقت) على أنه يعني انشقاق الحلة على العبد: (أما قولها: إن سماءكم انشقت، فإن البُرد الذي بعثت به انشق) بالسمرة. وبالفعل فأن فرع سمرة العزى، أي الفرع الأوسط في الشجرة، يشق الإله إلى قسمين: اللات ومناة، كي يمثل كل واحد منهما فصلا. فاللات ومناة إله واحد بمظهرين، تفصل بينهما العزى- الحد الأوسط في الثالوث. وبما أن اللات والعزى كائنان سماويان، فقد رأت المرأة في انقسامهما، أو انقسام حلتهما، انشقاقا للسماء. وهو في الحق كذلك، فاللات ومناة هما السماء الجنوبية والشمالية. اللات هو السماء الجنوبية، أي الصيف، ومناة هو السماء الشمالية، أي الشتاء. وقد يتساءل المرء إن كان لكل هذا علاقة لهذا بما جاء في القرآن الكريم: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ ۝١﴾ [الانشقاق:1].

وثم غوامض كثيرة في القصة يستطيع المرء أن يذهب في لعبة حلها إلى أمد بعيد.



الفصل التاسع عشر

رماه بثالثة الأثافي

أو رماه الله بثالثة الأثافي.

ويعني: رماه بالدواهي والمعضلات. وهو بلا قصة: (قال الأصمعي: من أمثالهم في رمي الرجل صاحبه بالمعضلات: رماه بثالثة الأثَافِيِّ)[1]. يضيف العسكري: (رماه بثالثة الأثافي، إذ رماه بداهية عظيمة)[2]. وعن ابن السكيت: (رماه الله بثالثة الأثافي- أي بأمر لا يقوم به)[3]. وعند ابن عباد: (وأنت إحدى الأثَافي: أي أنت عدو)[4].

وقد عالجنا هذا المثل في كتابنا السابق: (عبادة إيزيس وأوزيريس في مكة الجاهلية). وكان لنا وجهة نظر تخالف أغلب ما قيل في هذا المثل في المصادر العربية. وقد أحببنا أن نضيف المثل إلى كتابنا هذا، فأخذنا جوهر المادة التي كتبناها عنه، وزدنا عليها وعدلناها بنا يتلاءم مع كتابنا هذا.

التفسير السائد لهذا المثل غريب وغير مقنع بالمرة. فثالثة الأثافي عند المفسرين تعني الحيد الناتئ من الجبل: (رماه بثالثة الأثافي، وهي قطعة من جبلٍ، أي بأمرٍ يهلكه)[5].

---

(1) الصاغاني، العباب.

(2) العسكري، جمهرة الأمثال.

(3) المخصص.

(4) الصاحب بن عباد، المحيط.

(5) الثعالبي، التمثيل.

و(«رميناهم بثالثَة الأثافي»: يعنون الجبل)[1]. أما العسكري فيقول: (رماه بثالثة الأثافي، إذ رماه بداهية عظيمة. وثالثة الأثافي: القطعة من الجبل يجعل إلى جنبها أثفيتان، وتنصب القدر عليها، ومعناه أنه رماه بأمر عظيم، مثل قطعة جبل، قال خفاف بن ندبة:

فلم يك طبهم جبناً ولكن رميناهم بثالثة الأثافي)[2]

ولا يخالف الفيروزبادي هذا التقدير: (وثالثة الأثافي: الحيد النادر {البارز، الناتئ} من الجبل، يجمع إليه صخرتان، فَينصب عليها القدر)[3]. أما اللسان فيشرح لنا الأمر بتفصيل كعادته: (يقال: رماه الله بثالثة الأثافي، وهي الداهية العظيمة، والأمر العظيم. وأصلها أن الرجل إذا وجد أثفيتين لقدره، ولم يجد الثالثة، جعل ركن الجبل ثالثة الأثفيتين. وثالثة الأثافي: الحيد النادر من الجبل، يجمع إليه صخرتان، ثم ينصب عليها القدر)[4].

وبناء على هذا التفسير يقول بديع الزمان الهمداني، وهو شاعر متأخر من القرن العاشر الميلادي:

هلم إلى نحيف الجسم مني لتنظر كيف آثار النحاف
ولي جسد كواحدة المثاني له كبد كثالثة الأثافي

وهكذا، فقد أصبحت ثالثة الأثافي رمزا للضخامة، فالكبد الحرّى المتضخمة في مقابل الجسد النحيل الذاوي!

ونحن لا نختلف مع هؤلاء جميعا حول معنى المثل. فمعناه واضح تماما: أي رماه بأعظم الدواهي وأخطرها. لكننا نختلف معهم حول الأثفية الثالثة، التي يقولون لنا أنها الطرف الناتئ من الجبل، يضاف إلى أثفيتين أخريين عند عدم وجود حجارة كافية لعمل موقد. ونعتقد أن هذا التفسير تخريجة غير ملائمة، تستند إلى حالة خاصة: عدم وجود

---

(1) الصاحب بن عباد، المحيط.
(2) العسكري، الجمهرة.
(3) الفيروآبادي، القاموس المحيط.
(4) ابن منظور، لسان العرب.

حجر ثالث كي يكتمل الموقد. وليس هناك ما في المثل ما يشير إلى أنه يتناول هذه الحالة الخاصة بالذات. على العكس فالمثل يطلب التعميم. أي أنه يطال كل أثفية ثالثة. من أجل هذا فنحن نشك في هذا التفسير، ونراه تخريجة قاصرة من لغويين، فاتهم أن يدركوا المعنى الميثولوجي للمثل. فما نعتقده هو أن (ثالثة الأثافي) إشارة ميثولوجية بعيدة وغامضة إلى الحد الثالث من كل ثالوث، أي في النهاية إلى (مناة الثالثة الأخرى). فالثالوث المكي (اللات والعزى ومناة) قدر كونية يقف عليها الكون. لكن الأثفية الثالثة في هذا القدر، أي مناة، ترمز للموت والهلاك. وجذر (مني)، الذي هو أصل كلمة مناة، يعطي معنى الموت. فالمنية هي: الموت.

ولعل بيتا هذا لعلقمة بن عبدة أن يؤكد أن ثالثة الأثافي ترمز للموت، لا للضخامة:

بل كل قَومٍ وإن عزّوا وإن كثروا عريفهم بأثافي الشر مرجوم

أي أن النهاية المحتمة للجميع هي الموت، مهما علا أي قوم أو كثروا. وأظن أنه تحدث بالجمع ولم يتحدث عن الأثفية الثالثة للضرورة الشعرية. ولا يمكن للمرء أن يصدق أن هذا البيت يعني الرجم بالجبل!

عليه، فالمثل الذي نحن بصدده يشبه المثل المعروف: (رماه بأفعى حارية). والأفعى الحارية هي التي كبرت وتقلص جسمها وقوي سمها، كما يقال لنا. وقد رأينا على طول الكتاب أن الآلهة في قرارهم وسكونهم يتمثلون بأفاع. أي ان الأفعى تمثل الحد الثالث، أي مناة وشبيهاته.

الأحجار الأربعة

ولدينا خبر غريب جدا من الكلبي ربما يبرهن على أن لأثافي القدر علاقة بالشأن الديني: (كان الرجل إذا سافر، فنزل منزلا، أخذ أربعة أحجار، فنظر إلى أحسنها، فاتخذه ربا، وجعل ثلاث أثافي لقدره. وإذا ارتحل تركه، فإذا نزل منزلا آخر فعل ذلك)[1].

(1) الكلبي، الأصنام.

الجاهلي، إذن، يجمع أربعة أحجار؛ ثلاثة منها لقدره، والرابع لإلهه. ونحن هنا أمام خيارين؛ أن نرى في الجاهلي كائنا أبله يخلط الطين بالعجين، ولا يفرق بين إلهه وأحجار قدره، أو أن نرى أنه يقوم بعمل ديني رمزي إذ يقيم موقده. ويصعب علينا تصديق أن الجاهلي يخلط بين أحجار قدره وإلهه بشكل لا معنى له. أي أننا نرى أنه يقوم بطقس ديني حين ينصب أحجار قدره الثلاثة. وهذا ما يثير احتمال أن تكون الحجار الثلاثة رمزا للثالوث المكي الشهير: (اللات والعزى ومناة). في هذه الحال، يكون مغزى جمع الجاهلي لأحجار ثلاثة لقدره، ثم لحجر إلهه هو القول: الثلاثة تساوي واحد. أي أن اللات والعزى ومناة حين تجمع معا تساوي الإله الواحد. وهذا يشبه عقيدة التثليث المسيحية، حيث الثلاثة في واحد.

وقد علمنا في كتابنا السابق أن اللات ومناة هما وجها الإله ذاته. أي هما مظهراه الصيفي والشتوي. عليه، فلدينا إله ذكر هو حاصل جمع (اللات ومناة)، وإلهة أنثى هي العزى. ومن هذين المبدأين، أي المبدأ المذكر والمؤنث، يتكون الإله الجاهلي. لذا فهو يأخذ ثلاثة أحجار، حجرين للإله المذكر، وحجرا للإلهة المؤنثة. وهذه الأحجار هي أثافي القدر الكوني. فقدر الإله تنتصب على أحجار ثلاثة، على أثافي ثلاث. أي أن الله هو حاصل جمع ثلاثة. إنه حاصل جمع (بنات الله)، أي اللات والعزى ومناة. وكنا من قبل قد أوضحنا من قبل، أن بنات الله (أي اللات والعزى ومناة) تتمثل في السماء بنجوم حزام الجوزاء الثلاثة (النطاق، النيلام، المنطقة). ودللنا على ذلك بأن كلمة (بنات) تطلق أيضا على النجوم الصغار: (الإناث: صغار النجوم)[1]، وليس على الملائكة والأصنام فقط. أي أن النجوم الصغار هي (بنات الله) أيضا.

ورغم أن أحدا لم يقل لنا بصريح العبارة أن نجوم حزام الجوزاء هي أثافي موقد ما، لكننا لا نستطيع تجاهل مثل هذا الاحتمال، احتمال أنه نظر إلى نجوم الحزام على أنها تشبه موقدا.

(1) الزبيدي، تاج العروس.

وقد عرفنا أكثر من مجموعة مثلثة من النجوم تدعى بالأثافي، لأنها تشبه القدر. واحدة منها تدعى: الهقعة: (الهقعة: ثلاثة كواكب فوق منكبي الجوزاء، مثل الأثافي)[1]. والثانية تدعى البطين: (البطين ثلاثة كواكب مثل أثافي القدر: وهي الشكل المثلث الذي ينصب عليه القدر عند الطبخ، وهي على القرب منها في موضع بطن الحمل من الصورة، وواحد منها مضيء واثنان خفيان)[2]. وهناك مجموعة ثالثة في ما يبدو: (الأثافي: كواكب بحيال رأس القدر)[3]. بل يبدو أن هناك مجموعة رابعة تدعى الأثافي، يخبرنا عنها الآبي ذاته: (كوكبة الشلياق، ويسمى أيضاً اللوزا والصبح والمعرفة والسلحفاة وكواكبه عشرة: النير منها هو، النسر الواقع... والعامة تسميه: الأثافي)[4].

عليه، فهناك أثاف كثيرة في السماء. لذا لا نستبعد أبدا أن يكون قد نظر إلى نجوم حزام الجوزاء، التي تتمثل على الأرض بأصنام اللات والعزى ومناة، كقدر كونية. بل إننا نستغرب أن لا يكون قد نظر إليها على أنها كذلك.



(1) الخليل، العين.
(2) القلقشندي، صبح الأعشى.
(3) الزبيدي، تاج العروس.
(4) نثر الدر.

الفصل العشرون

استخلاصات عامة

المثل أداة رئيسة من أدوات الأسطورة. تختصر نفسها به، ثم تعيد نفسها من جديد عبر قصته. فالأسطورة ملزمة، كي تعيش، أن تختصر وتكثف، ثم أن تشرح وتطيل. هي لعب دائم على حبلي الاختصار والشرح. وفي هذا التوتر تعيش، ويعيش طقسها. أسطورة جذيمة الأبرش، مثلا، ليست أسطورة من دون المثل. المثل روحها، وأداتها الأولى. وتصاعدها، الذي يأخذ شكل الانتقال من مثل إلى مثل، ليس من اختراع لغويين مهرة، بل من اختراع كهنة، في غالب الظن. هذا التصاعد ذو الطابع المسرحي، قد يدفع إلى الاعتقاد، ربما، أنها كانت تمثل في الزمن البعيد، على الطريقة التي تمثل بها مأساة كربلاء في أيامنا هذه.

هذا يعني أن علاقة المثل بالأسطورة ليست علاقة مصادفة، بل علاقة قران دائم. لا تستطيع الأسطورة العربية أن تعيش من دون المثل. ونعتقد أن المثل، إضافة إلى الرّجز، منعا الأسطورة من الموت حين فقدت بيتها الأصلي، أي المعبد الجاهلي وخيمة الكاهن. المثل باختصاره، والرجز بإيقاعه البسيط وقدرته الهائلة على الاحتمال، هما من أنقذا الأسطورة من الموت والهلاك. لكن الأسطورة حين استخدمتهما مكنتهما هما أيضا من الانتشار والازدهار.

حلف المثل والأسطورة حلف متين وعميق، حد أنه يمكن القول ان المثل ابن للأسطورة، بل هو ابنها حقا.

مولد المثل

ثمة أمثال كثيرة تحدد لنا قصصها وقت ولادتها، أي تكشف لنا عن الحدث المحدد الذي أدى إلى أن ينطق بها لأول مرة. بل إن قصص الأمثال العنقودية، أي القصص التي

تنبثق منها سلسلة متتابعة من الأمثال، تحدد لنا وقت مولد كل مقارنة بمولد أخيه. فهذا المثل ولد أولا، ثم تلاه ذاك. وعند لحظة انبثاق المثل داخل القصة تقال لنا جملة من طراز: (فأرسلها مثلا)، (فسارت مثلا)، (فسيرها مثلا)، (فأطلقها مثلا)، (فأجراها مثلا)، (فصارت مثلا)، (فذهبت مثلا)، وما أشبه من عبارات.

ويجب أن نفهم هذه العبارات على أنها تتحدث، في غالب الأحيان، عن لحظات بدئية تكوينية لا عن لحظات واقعية حصلت بالفعل. يعني أنها لا تحدد موعدا لمولد مثل ما في الحياة والواقع، بل تتحدث عن موعد بدء حادثة أسطورية. فحين تقول قصة جذيمة الأبرش: (وقال {جذيمة} لقصير: كيف الرأي؟ فقال له قصير: ببقة صرم الأمر، وذهب قوله مثلا)، فهي لا تحدثنا عن مكان واقعي ولا عن حدث واقعي. فبقة مكان ميثولوجي، والقول فيه قول ميثولوجي، يحدد دخول الإله في قراره الشتوي. أي أننا بصدد جملة دينية عن حادثة فصلية كونية، أو عن طقس يتعلق بهذه الحادثة الكونية. ثم تحولت هذه الجملة إلى مثل، في ما بعد. ولا بد أن دهرا انقضى قبل أن تصبح مثلا يستخدم في الأسواق. أي لا بد أن يكون زمن طويل قد مر قبل أن تستولي الحياة الواقية على هذه المنطوقة، وأن تستخدمها كما نجدها الآن في كتب اللغة والأدب.

لكن الكثير من الأمثال الطقسية، أي تلك التي انتزعت من ممارسة طقسية، لا يُحدد لنا موعد ميلادها. إذ ليس من ضرورة لتحديد تاريخ هذا الميلاد. خذ نموذجا على ذلك مثل (أشرق ثبير كيما نغير)، الذي كان في الأصل نداء دينيا لكائن إلهي يدعي ثبيرا، يقوله الحجيج الجاهلي ليلة النحر على المزدلفة، كي يظهر هذا الكائن وينبثق. لا تقول لنا قصة هذا المثل متى ولد. وهذا يعني أن الجاهليين كانوا يفترضون أنه كان يقال أيضا من أول الزمان. أي أن الطقس الذي انبثق منه كان موجودا في البدء ولم يحدث. لذا، لا تحدد لنا قصته موعد نطقه، وأول من نطقه.

كذلك مثل (ما يقعقع لي بالشنان)، فلا أحد يسجل لنا أيضا موعد ولادته، ولا أول من سيّره. أي لا أحد يخبرنا بالموعد المحدد لانتزاع هذا المثل من الطقس المحدد، أي صياغة طقس القعقعة بين أرجل الجمال في مثل محدد، رغم أن أحدا ما، في لحظة ما، لا بد أن يكون قد حول الطقس إلى مثل، مقارنا الواقعي بالطقس الأسطوري. فمولد المثل

ليس هو همّ قصص الأمثال، بل مولد حادثة كوسمولوجية أسطورية ما. وحين لا تكون هناك مثل هذه الحادثة فالقصة لا تهتم بتسجيل الموعد المحدد لميلاد المثل. أي أنه لا أحد يهتم أن يقول لنا: فسيره مثلا، أو فأرسله مثلا، بشأن مثل القعقعة، لأنه لا يتحدث عن بدء حادثة كونية.

الصلة الدينية

ولا تسير غالبية الأمثال على الطريق الذي سار عليه مثل (أشرق ثبير) من حيث الإعلان عن هويتها الدينية. فهي تتقدم ببراءة كاملة كأمثال، أي كأقوال من زمن واقعي. أي أنها تنسى أصلها الديني، أو تتناساه عمدا. فجذيمة شخص واقعي، والزباء امرأة واقعية، والحوادث التي جرت بينهما واقعية تماما، رغم كل الشبهات. أما البسوس فأشد واقعية، وكذلك كليب وجساس. هذا يعني أن الأسطورة لا تقدم نفسها كأسطورة، بل كتاريخ. كما أن سردها يقدم نفسه كسرد واقعي لا كسرد أسطوري. ومهمتنا هي أن (نكشف) هذه (الكذبة)، أي أن نكشف الأصل الديني الذي انبثقت عنه الأمثال وقصصها، وأن نفهم سردها باعتباره سردا ميثولوجيا. أما إذا صدقنا الكذبة، على طريقة قليلي الخبرة، فسوف نصل إلى الاستنتاج الخاطئ القائل أن الأمثال الجاهلية لا تهتم بمملكة الإيمان، بل بمملكة الرغيف فقط. وحينها سنكون قد فشلنا في فهم المثل وفي فهم الأسطورة والطقس معا، وفشلنا في فهم عالم الجاهلي كله.

الأمثال الجاهلية في غالبيتها لا تسير على أرض الواقع، بل تغرس رجليها بقوة في طين الأسطورة، بدءا من أبسط الأمثال إلى أكثرها غموضا وتعقيدا. فالمثل، قبل أن يصبح مثلا، كان أداة بيد الأسطورة كي تعلن عن نفسها، أو أداة بيد الطقس كي يختصر نفسه.

البراءة

ولا توجد براءة في ما يخص الأمثال المغرقة في القدم. وحتى الأمثال الأكثر بساطة منها مثل (شر أيام الديك حين تغسل رجلاه)، أو (ليس بصياح الغراب يأتي المطر)، اللذين يعلنان براءة واقعية منقطعة النظير، سوف يكشفان لك حين تحكهما عن أنك بصدد ديك وغراب ميثولوجيين. فرجلا الديك يغسلان بماء أسطوري. أما صياح الغراب فلا ينفع في جلب المطر لأنه غير موكل به أصلا، فالديك لا الغراب هو الموكل بالأمطار. يجب أن لا نصدق البراءة الواقعية للأمثال الجاهلية حتى نقلّبها بشدة على كل جانب.

لكن علينا أن لا نظن أننا قادرون على فك لغز كل مثل. ثمة أمثال ستمضي سنوات وسنوات قبل أن نتمكن منها. ولعلنا لن نتمكن من بعضها أبدا. فهي قد أخفت نفسها جيدا، وقطعت كل ما يشير إلى صلة لها بماضيها الديني. يمكن للمرء، بالطبع، أن يشك في أصل ديني لبعضها، وان يحدس بذلك، لكن تقديم الدليل الأكيد على ذلك لن يكون سهلا. خذ كذلك المثل المعروف أيضا (وافق شن طبقة). فثم شخصان ذكيان جدا؛ رجل يدعى شن، وامرأة تدعى طبقة، بحثا عن بعضهما وتزوجا في النهاية، كما قرأنا ونحن صبيان في المدارس! لكن كل شيء يقول لنا أن هذا المثل بقية أسطورة، أو بقية طقس ديني. بل لعله كان في الأصل منطوقة دينية كانت يقولها كاهن عند لحظة طقسية محددة، ثم ضاع الطقس، وضاعت أسطورته، وتحولت المنطوقة إلى مثل يضرب في توافق شيئين. وحين يفقد القول الديني الأرض الأسطورية التي يقف عليها يتحول إلى مثل زمني. أي يتحول إلى أدب غير ديني. وأنت تستطيع أن تحدس بذلك، لكنك ربما لن تستطيع أن تقدم البرهان القاطع على ذلك في كثير من الأحيان.

قصة المثل

قصة المثل أمر حاسم، عادة، من أجل فهمه. ثمة أمثال قليلة جدا يمكن فهمها من دون قصصها. لكن الغالبية لا تفهم من دون قصصها. ليست القصة زيادة على المثل. إنها جزء أصيل منه. تكثف الأسطورة نفسها في مثل، ثم تفك نفسها في القصة. المثل يختصر الأسطورة، والقصة تشرحه وتفسره.

لكن يجب أن نكون حذرين بشأن هذه القصص. فثم قصص صنعها لغويون ومفسرون، بعد أن فقدت القصص الأصلية، أي حكاية الحادثة البدئية التي ولد منها المثل. صنعوها كي يجعلوا معنى ما لمثل غمض عليهم، أو كي يفسروا كلمة غامضة فيه، أو حتى كي يقدموا شيئا ممتعا للجمهور. ونحن نعلم أن أناسا امتهنوا جمع القصص القديمة، بما فيها القصص التي تتعلق بالأمثال، واعتاشوا على رغبة الناس في نهاية العصر الأموي وفي العصر العباسي، في استهلاك هذه القصص. وكي يشبعوا نهم الجمهور، فقد ابتدع بعضهم قصصا من عندهم للأمثال التي ضاعت قصصها. هذا يعني أن بعض قصص الأمثال قد تعمينا عن المثل وعن معناه بدل أن تكشفه لنا، حيث أنه لا مناسبة بين

المثل والقصة. ونظن أن قصة المثل الشهير (أشغل من ذات النحيين) واحدة من هذا الطراز. فحين فشل المفسرون في ربط هذا المثل بالمواد التي من شأنها أن تفسره فعلا، عمدوا إلى صنع قصته، قصة الاغتصاب التي نعرفها. لكن من الصعب قبول حكم الدكتور طه حسين القاسي حول قصص الأمثال باعتبارها كلها من اختراع القصاص:

(فنحن لا نعرف من سعد ومن مالك ومن زيد مناة ومن تميم. وأكبر الظن عندنا أنهم أشخاص لم يوجدوا قط. ولكن رأى الرواة والقصاص مثلا تستعمله العرب وهو «ما هكذا تورد يا سعد الإبل»... وهم في حاجة إلى تفسير الأمثال... وقل مثل هذا في جذيمة وصاحبته الزباء وابن أخته عمرو بن عدي ووزيره قصير. فليس لهذا كله إلا أصل واحد هو تفسير طائفة من الأمثال ذكرت فيها أسماء هؤلاء الناس كلهم أو بعضهم، كقولهم «لا يطاع لقصير أمر»، وقولهم «لأمر ما جدع قصير أنفه»، وقولهم: «شب عمرو عن الطوق»)[1]. بل هو يرى أن كل القصص التي تتعلق بالماضين من اختراع القصاص: (كل ما يروى عن عاد وثمود وطسم وجديس وجرهم والعماليق موضوع لا أصل له)[2].

الدكتور طه حسين هنا يبحث عن التاريخ. وبالنسبة للتاريخ فهذه الأخبار وهذه الشخصيات أمر لا يمكن قبوله. إنها خارج التأريخ. لكن يجب التفريق هنا بين كونها موضوعة وبين كونها تاريخا. أما أنها ليست تاريخا فهذا ما نوافق عليه تماما. لكن أن تكون موضوعة، أي مخترعة، فهذا ما لم نوافق عليه مطلقا. بل نرى أن المخترع فيها قليل. فغالبها لم (يوضع) من قبل القصاص والمفسرين، بل جمع جمعا. فهي تقاليد حول الأمثال الأسطورية كانت متداولة في العصر الجاهلي وفي صدر الإسلام. أي أنها جزء من الدين الشعبي الجاهلي. وهذا يعني أنها صالحة، في غالب الأحيان، لتفسير الأمثال وفهمها. ورميها باعتبارها موضوعة مخترعة سيغلق الباب نهائيا في وجه أي محاولة لفهم الارتباطات الدينية للأمثال. فإذا ما رمينا قصة سعد ومالك ابني زيد مناة، مثلا، فلن نستطيع أن نفهم أبدا مثل (ما هكذا تورد يا سعد الإبل). أي أننا سنظل في عمى مطلق عنه وعن مغزاه الديني. وكذا الأمر في ما يتعلق بأخبار الأمم مثل (عاد وثمود وطسم

---

(1) في الشعر الجاهلي، 1926، ص113.

(2) المصدر السابق، ص115

وجديس وجرهم والعماليق). فهذه أخبار عن أمم أسطورية لا تاريخية. أي أننا عند الحديث عن العماليق مثلا ننتقل من التاريخ إلى الميثولوجيا. لكن وصف ما وصل إلينا عن هذه الأمم بأنه موضوع ومخترع، ورمية من ثم، سوف يمنعنا من التقدم في فهم معتقدات العرب قبل الإسلام، وعلاقات هذه المعتقدات بمعتقدات الشعوب المجاورة.

الراوي والرواية

ولأننا نتحدث عن تقاليد أسطورية متداولة، فلن يكون الرواي في مركز الاهتمام هنا. المؤرخ يهتم بمعرفة الراوي حتى يتأكد من الرواية. في الميثولوجيا لا يهم من هو الراوي. الرواية هي الأهم.

ولا توجد وصفة سهلة وواضحة كي نكتشف إن كانت قصة المثل مصنوعة أم أصلية. يجب أن نعمد إلى القياس والمقارنة والحدس كي نقترب من الحقيقة بهذا الشأن. لكن ربما تمكنا مستقبلا من وضع لائحة مؤشرات أولية قد تتيح إدخال قصة ما في باب الشك، بحيث يسهل على الباحث عدم الانجرار وراءها.

وثم أمثال تتوزع حقيقتها الميثولوجية على أكثر من قصة. يعني أن علينا عند التعرض لبعض الأمثال أن نرفض هذه القصة وأن نقبل تلك، بل أن نعمد إلى تجميع أجزاء الأسطورة من القصص المختلفة حولها. اختلاف قصص المثل قد يوحي أحيانا باختراعات للغويين مختلفين أحيانا، لكنه قد يعني طبقات مختلفة للأسطورة، وتنويعات عليها وعلى عناصرها. أو قل إن كل قصة ربما مثلت لحظة من لحظات الأسطورة، أو الطقس، التي يتحدث عنها المثل.

معرفة الأشخاص

ومعرفة الأشخاص الذين يقدمون لنا الأسطورة أو يفسرونها أمر مهم. فليس الجاحظ كالكلبي، ولا الكلبي كالأصمعي. وليس هؤلاء الثلاثة كمن يتزيّدون ويخترعون. فالجاحظ مفتون بالأسطورة أيا كانت، لكنه لا يصدقها، ويضع نفسه فوقها. يرويها كما هي، يستمتع بها، ويترك لنا أن نستمتع بها وأن نقرأها كما نريد. مثلا يقول عن الأساطير التي نشرها الحكم بن عمرو البهراني في شعره: (وقد ذكر فيه ضروباً كلها

طريف غريب، وكلها باطل، والأعراب تؤمن بها أجمع). وهو يستمتع بالطرافة ويسجلها لنا، لكنه لا يصدقها كما يصدقها الأعراب. لكنه، من ناحية ثانية، لا يحاول مطلقا أن يفهمها وأن يفهم قيمتها. إنها بالنسبة له باطل لطيف لا غير.

أما مدخل الأصمعي إلى الأمثال وقصصها فمدخل لغوي. وهو يميل، عموما، إلى أن يوقعن الأسطورة، أي ان يجعل منها واقعا، نازعا عنها طابعها الأسطوري. خذ مثل (وافق شن طبقة). الأصمعي لا يقبل كل القصص التي تتحدث عن أصل هذا المثل. فشن عنده مجرد قربة كانت لناس محددين ثم تلفت فوضعوا لها طبقا، أي غطاء، فقيل (وافق شن طبقة) والسلام! إنه ينحدر بالمثل إلى حضيض لغوي لا معنى له، ملغيا احتمالاته الأسطورية، محولا إياه إلى نكتة لغوية. وخذ أيضا المثل الغني الخطير (أكفر من حمار). فالحمار الميثولوجي الأصيل لهذا المثل يتحول على يدي الأصمعي إلى حمار عادي. ينقل عنه الميداني: (معناه لا خير فيه، ولا شيء ينتفع به. وذلك أن جوف الحمار لا ينتفع منه بشيء)[1]. أما الكلبي فيقول عن هذا الحمار: (حمار: رجل من العمالقة). الأصمعي ينزل حِلس الأسطورة عن ظهر الحمار، ويتركه يرعى قرب بيت الفلاح أو خيمة البدوي. أما الكلبي، فيبقيها على ظهره، ويكاد يؤمن بها وبصحتها.

قدرة الأصمعي اللغوية تقف أحيانا عائقا أمام فهم الأسطورة. ويمكن لنا أن نقول أنه يمثل تيار الواقعية اللغوية. وهو تيار يميل إلى أن يزيح عن الأمثال بردها الأسطوري، محولا إياها إلى واقع. وهو على تناقض مع تيار آخر، يمكن أن ندعوه بالتيار الميثولوجي، يميل إلى أن يحافظ على ارتباط الأمثال بقصصها الأسطورية، ويمثله الكلبي أصدق تمثيل. لكن علينا أن لا نتجاهل أن موقف الأصمعي وأمثاله كان ضروريا للجم تطرفات مخترعي القصص، من أمثال (العَضّين) زيد ودغفل، الذين كانوا ينشئون أحيانا قصصا كاذبة للأمثال، كي يشبعوا توق الناس إلى الماضي الأسطوري.

---

(1) الميداني، مجمع الأمثال.

وقد تؤدي اجتهادات بعض المفسرين إلى تعمية المثل ومنعنا من فهمه. لذا يجب التدقيق في قصة المثل، ومعرفة ما أضيف إليها من قبل المفسرين. وكمثل على ذلك هناك مثل (أقرى من مطاعيم الطير). فقد أضيفت إلى قصة المثل قصة لبيد بن ربيعة الذي كان يطعم عند هبوب ريح الصبا. وقد أدى هذا أدى إلى تفسير خاطئ للمثل. وكذا الأمر مع مثل: (دهدرين سعد القين). فقد ربط المثل بقصة مثل آخر هو (إذا سمعت بسرى القين فهو مصبح)، بسبب وجود كلمة (قين) في المثلين، مع أنه لا علاقة مباشرة بينهما.

وعلينا بالطبع أن نعترف أننا في موقع أفضل من موقع المفسرين القدامى. فبين أيدينا مواد لم تكن لتتوفر لهم أبدا، مثل نصوص مصر وسومر وبابل، إضافة إلى المجموعات الكبيرة التي جمعت من التقاليد والخرافات الشعبية. وكل هذا يساعدنا في تفهم الأمثال القديمة. لكن الأساس بالطبع هو أننا ننظر إليها من زاوية مختلفة، زاوية افتراض أنها متحجرات أسطورية.

كذلك، فإن الابتعاد عن مناخ الأسطورة وعهن عالمها قد يؤدي إلى قلب معنى ممارسة طقسية رأسا على عقب، كما سنرى مع الإله سعد في مثل (دهدرين سعد القين). فقد فهم أن الراعي حين ألقي حجرا باتجاه الإله سعد فإنه كان يكفر به، في حين أنه كان يمارس طقسا إيمانيا. وهذا يعني أن علينا الحذر من الإضافات والتفسيرات التي تلحق بقصص الأمثال، خاصة حين تأتي على خلفية الصراع بين الدين الجديد، الإسلام، وديانة الجاهلية.

تكرار

الأسطورة تكرار دائم للذات. تكرار لا يهدأ. في كل مرة تقدم نفسها عبر مثل جديد، وعبر قصة جديدة. خذ مثلا ثيمة الأخوين، أو الصاحبين، اللذين يُفقد أحدهما أو يموت، ليعود الثاني وحده، والتي هي تعبير عن الانقلابات الفصلية. هذه الثيمة تتكرر في قصص كثيرة جدا. كل قصة بأسماء مختلفة، لكن الجوهر واحد. وحين تملك مفاتيح قصة واحدة، سوف تكون قادرا على حل كل شبيهاتها، وعندها سوف يصيبك إحساس جدي بالتكرار. لا جديد تحت الشمس. تتشابه القصص وتتشابه الأمثال في المعنى. كل مثلٍ

بيت ينفتح بسرداب على البيت الذي يليه، بحيث يمكنك أن تنتقل من بيت إلى بيت من دون أن تخرق القوانين.

اللغز

المثل أداة بيد الأسطورة والطقس، كما قلنا. لكن المثل يلعب لعبته أيضا. فهو يعلن عن الأسطورة بطريقته الخاصة، وأدواته الخاصة. واللغز إحدى هذه الأدوات. أي أنه يحول نفسه إلى أحجية عليك أن تفكها كي تفهمه وتفهم طقسه وأسطورته. والقصة تشارك أحيانا في تصعيد الأحجية. يعني أن قصة المثل لا تفسره هكذا مباشرة، بل تطرحه كلغز أحيانا. وعليك أن تفك هذا اللغز كي تفهم معنى المثل، أي كي تفهم معنى الأسطورة.

قصة الأسطورة تتكلم بالألغاز أحيانا، وخاصة الألغاز اللغوية. تعلن الأسطورة عن ذاتها عبر لغز ما. تثير الفضول عبر اللغز. تتغطى بعباءة اللغز. خذ مثل (هذا حظ جد من المبناة)، وهو مثل يضرب في الحزم في تحديد مسؤوليتك، وتحديد ما لك وما عليك. هذا المثل لا ينكشف مطلقا من دون قصته الأصلية. إنه اختصار لأسطورة بدئية كونية. إنه عنوان المسرحية. أما القصة فهي المسرحية. لكن المسرحية تبنى على لغز، لغز لغوي. واللغز في هذا المثل يقوم على لعب على المعاني المختلفة لكلمتي (سلح) و (مبناة). فالسَّلْح هو البراز السائل، كما أن السّلَح هو ماء المطر. والمبناة هي قطعة جلد تفرش، أي مفرش، أو قبة من أدم (جلد). المثل يريد ظاهرا أن يخدعك لافتا انتباهك إلى البراز والمفرش، لكنه في العمق يريدك أن تفهم أن المقصود هو المطر والقبة. يريد أن تثبت له ذكاءك فتكتشف المعنى لا أن تتلقاه مباشرة. من المؤكد أن بناء قصة المثل على هذا اللغز كان واضحا جدا في القديم. كان يمكن لأي فتي فيه قدر من الذكاء أن يكتشفه، وأن يقول لك أن المثل يعني كذا وكذا، لا كذا وكذا. الذين كانوا يعيشون في الأسطورة لم يكن المعنى يفلت من بين أيديهم في الغالب. لكن الانقطاع عن الأسطورة حول اللغز البسيط، في كثير من الأحيان، إلى لغز طلّسم. وهذا ما جعل مثلا كبار اللغويين والمفسرين يظنون أن الأمر في مثل (جد والمبناة) يتعلق بأناس يسلحون على فراشهم ويلوثونه. لقد فقدوا الصلة بالأسطورة ففقدوا معنى المثل. لم يدركوا أن السلح هو الشتاء، أي ماء المطر، وأن (جد) يعلن أنه لا

علاقة له بماء السلح، أي بالماء السماوي العلوي، فهو ممثل الماء السفلي الأرضي، ماء العيون والأنهار الفياضة في الصيف.

معان سقطت

وثمة أمثال فقدت معناها الديني من سوء فهم لغوي. فقد عمد اللغويون إلى أكثر معاني كلماتها شيوعا وفسروها بها، كما هو الحال مع (أشرق ثبير كيما نغير). حيث أخذ من جذر (شرق) معنى واحد هو معنى الشروق، أي طلوع الشمس من المشرق. كما أن كلمة (نغير) قرئت بالضم لا بالفتح، فأخذت معنى مختلفا تماما. وقد أدى هذا إلى تعمية المثل، رغم انه مثل معروف جدا، ولم ينفصل عن طقسه، طقس الحج الجاهلي. وكذا الأمر في مثل (أقرى من مطاعيم الطير)، الذي فهم بشكل خاطئ لأن اللغويين عمدوا إلى المعاني الأكثر شيوعا لجذور الكلمتين: (أقرى، مطاعيم). كما أنهم لم يدركوا معنى كلمة (الريح) مفترضين أنها مفرد الرِياح بكسر الراء، في حين أنها مفرد الرَياح بفتح الراء، وهي تعني: الخمرة. وهكذا صار معنى المثل: أكرم من الذين يطعمون وقت هبوب ريح الصبا، بدل أن يكون معناه: أدمن من شاربي الخمرة، إذا جاز لنا أن نأخذ فعل تفضيل من أدمن.

لذا قد يكون علينا أن نذهب، أحيانا، إلى المعاني الأقل استعمالا للجذر والكلمة، بل وأن نذهب إلى المعاني التي أهملت أو صارت ضئيلة الاستعمال حتى في نهاية الجاهلية وصدر الإسلام. إذ نحن نفترض أن بعض الأمثال التي وصلتنا من العصر الجاهلي كانت تستعمل كلمات صارت غير مفهومة بوضوح حتى لغالبية الناس في نهايات العصر الجاهلي. لقد جاءت من ابعد الأزمان واستخدمت معنى من معاني الجذر صار مهملا ومنسيا في الاستخدام الواقعي. لذا يجب تفلية الجذر ومعانيه تفلية شاملة أحيانا كي نتوصل إلى فهم كلمة غامضة في مثل.

لهجات

أكثر من ذلك، علينا أحيانا أن نذهب إلى بعض لهجات القبائل كي نفهم مثلا معروفا. فهو قد يستخدم الكلمة بالمعنى الذي تعطيه إياه لهجة هذه القبيلة لا اللهجة القرشية، أو اللغة الأدبية العامة للشعر، أو اللغة القرآنية. وكنموذج على ذلك لدينا المثل الذي يقول: (يحمل شن ويفدّي لكيز). فمن دون أن نعلم معنى التفدية في لغة عبد

القيس بن أفصى لم يكن لنا أن نفهم هذا المثل الغريب. أي أن غموض هذا المثل بالذات نابع من أنه استخدم، من جهة، لهجة خاصة لقبيلة في كلمة (يفدّي)، واستخدم، من جهة ثانية، معنى مهملا تقريبا لجذر (حمل)، هو معنى البرق والمطر.

عاد وثمود

وثم إشارات تقدمها لك الأمثال في بعض الأحيان، تكون علامة لك على الطريق. فحين يقال لك في قصة المثل: هذا (رجل من قوم عاد) أو (امرأة من قوم عاد) أو (إن تميما كان قهبا من عاد). أو (امرأة من عاد يقال لها مهدد) - وكذا الأمر في ما يخص ثمود وجرهم وغيرهما - فهذه إشارة أولى إلى أنك في حقل الميثولوجيا، لا في حقل الواقع والتاريخ. هذه الإشارة تعفيك من التساؤل طويلا حول ما إذا كنت أمام مثل واقعي أم ميثولوجي. فكل هذه الأقوام أقوام دينية أسطورية. وكل القصص عنها هي قصص أسطورية. لكنها ليست موضوعة كما رأى الدكتور طه حسين. إنها أساطير وليست تاريخا. وقد كان القدماء يعرفون هذا الطراز من القصص الذي ينسب إلى عاد وثمود وجرهم وغيرها، ويعرفون أنه لا يمت للواقع بصلة، أي أنه لا يمثل أخبارا تاريخية. يقول القطامي:

أحاديث من عاد وجرهم ضلة   يؤرثها العضّان زيد ودغفل

(أحاديث ضلة)، أي أحاديث ضلال وأساطير. أما زيد ودغفل فهما زيد بن الكيس النمري ودغفل الذهلي. (وكانا عالمي العرب بالأنساب الغامضة، والأنباء الخفية)[1]. (الأنساب الغامضة) و (الأنباء الخفية) التي كان يؤرثها أو يثورها العضان هي الأساطير التي تسبح في مياهها الأمثال المغرقة في القدم. لكن الأمثال لا تقدم لنا مفاتيحها دوما، بل قد تخفيها عنا. وحينها يكون الأمر أشد صعوبة.

الأسماء

الأسماء عنصر حاسم، فهي في كثير من الأحيان جوهر المثل. بل إن الأمثال تبدو في لحظة ما كما لو أنها لعبة أسماء. لذا ففي مرات كثيرة لا يمكن فهم المثل ولا أسطورته من

---

(1) الميداني، مجمع الأمثال.

دون فهم هذه الأسماء. الأمثال تتحدث عن الآلهة. والآلهة في نهاية الأمر فعاليات كونية طبيعية، وفعالية كل إله تتمثل باسمه. وحين يقال: (جدع قصير أنفه)، فيجب أن نركز على كلمة (قصير) كي نفهم المثل، وكي نفهم أسطورته. فقصير هو الفترة الفيضية القصيرة للكون في مقابل الفترة غير الفيضية الطويلة.

وفي المثل (هذا حظ جد من المبناة) لن نفهم معنى المثل مطلقا إذا لم نفهم اسم (جد)، ولم ندرك وجود إله باسم جد. الأساطير تتكشف في الأمثال في غالب الأحيان، والأمثال تتكشف في أسمائها، في أحيان كثيرة. عليه، ففك لغز اسم ما في المثل أو قصته قد يكون فاتحة لفك لغز المثل والأسطورة معا.

التصحيف:

وبسبب تقارب أشكال الحروف العربية، وعلى الأخص في الكتابة اليدوية، نِشأت مشكلة التصحيف المعروفة، التي سممت الكتابة العربية في كثير من الأحيان، وأدخلتنا في متاهات مخيفة. ومصطلح (التصحيف) على علاقة بالكتابة في صحيفة، وبالكتابة على الورق خاصة في وقت لاحق. وقد نشأ فرع أدبي عربي خاص يتعلق بالتحريف وكشفه. ولأننا مع الأمثال الجاهلية نتعامل مع جمل وكلمات موغلة في القدم، فإن من السهولة بمكان أن تقرأ الكلمات المكتوبة قراءة تصحيفية، أي قراءة خاطئة. ونظن أن مسألة التصحيف في الأمثال مشكلة جدية فعلا. ونحن نعتقد، مثلا، ان مثل (دهدرين سعد القين) مثل مصحّف، وأن غموضه القاسي نابع من هذا التصحيف من حيث المبدأ. كما نعتقد أن غموض مثل (أكذب من فاختة) نبع من خطأ تصحيفي أدى إلى ربط الجذر (فخت) بالقمر. إذ قرأ أحد اللغويين جملة: (الفخت: صوت القمر)، أي صوت الحمام القمري، على أنها: (الفخت: ضوء القمر). وهكذا دخلنا في شبهة ربط الفاختة بالقمر، وهي لا علاقة لها به.

عليه، فلا بد للباحث أن يضع احتمال التصحيف أمام عينيه، لكن شرط أن لا يلجا إليه إلا عند الضرورة القصوى. ذلك أن عدم القدرة على فك لغز مثل ما قد تؤدي إلى استسهال فرضية التصحيف.

يصعب تحديد موقف عام من الشعر الذي تحويه قصص الأمثال بشكل خاص، والشعر الذي تحويه القصص الأسطورية بشكل عام، كأسطورة الزباء والبسوس وغيرهما. ونحن نقصد الشعر داخل هذه القصص لا الشعر الذي يعرض لهذه القصص ويذكرها. لكن المرء قد يقترح اقتراحا للنقاش، وهو أنه كلما ضعف الشعر وتهلهل كان أقرب إلى أن يكون مرتبطا بالأسطورة. وكلما اشتد واستوى وتمتّن كان أقرب إلى أن يكون إضافة لاحقة. ذلك أن ضعف الشعر يؤكد أنه ليس نتاج شعراء محترفين، بل نتاج صياغات شعبية تعرف الأسطورة وتعيشها. أي أن تهافت الشعر وهلهلته عموما دليل ارتباطه الفعلي بالأسطورة. خذ مثلا شعر عدي بن زيد العبادي. فهو شعر ضعيف، رغم أنه جاهلي قديم يفترض به أن يكون ذا لغة صعبة معقدة. وهو أمر لحظته المصادر العربية القديمة، وعزته إلى كون عدي ريفيا غير متبدٍّ: (ولذلك تجد شعر عدي- وهو جاهلي- أسلس من شعر الفرزدق ورجز رؤبة وهما آهلان؛ لملازمة عدي الحاضرة وإيطانه الريف، وبعده عن جلافة البدو وجفاء الأعراب)[1]. لكن إحساسا ينشأ لديك وأنت تتابع أسطورة عدي أن الشعر الذي ينسب إليه على علاقة وطيدة بأسطورته. أي ان هذا الشعر مرتبط بالأسطورة من باب أصيل لا طارئ. ويؤكد احتواؤه على كلمات غريبة ونادرة هذا الارتباط. وكذا الأمر في ما يتعلق بالمهلهل، الذي يعتقد بعض المفسرين أنه سمي بذلك لأنه هلهل الشعر ورققه وأضعفه.

وكمثل على الطراز الأول نأخذ الأبيات المنسوبة إلى سعد القرقرة التي تقول:

نحن بغرس الودي أعلمنا … منا بقود الجياد في السلف

يا لهف أمي وكيف أطعنه … مستمسكا واليدان في العرف

قد كنت أدركته فأدركني … للصيد جد من معشر عنف

أما كمثال للطراز الثاني فنأخذ الأبيات التي أوردها الكلبي على لسان راعي بني ملكان عند الإله سعد:

---

(1) الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه.

أتينـــا إلى ســـعد ليجمـــع شـــملنا فـشتتنا ســعد، فــلا نحــن مــن ســعد
وهـــل ســـعد إلا صـــخرة بتنوفـــة مــن الأرض، لا يــدعى لغــي ولا رشــد

الفارق في المتانة بين النموذجين واضح تمامـا. فـشعر سـعد القرقـرة ضـعيف يكـاد يقترب من الصياغات العامية في زماننا. أما بيتا راعي بني ملكان فآية في الاختصار والدقة في التعبير. هذا رغم أن من المفترض بالشعر المنسوب لـسعد القرقـرة أن يكـون أسـبق في الزمن بكثير. مع ذلك، فقد حكمنا في سياق الكتـاب أن أبيـات الراعـي هـي، في أغلـب الظن، مضافة للقصة، وأنها مـن وضـع شـاعر محـترف. إذ هـي مـشبعة بـروح الإنكـار الإسلامي للجاهلية. أما أبيات القرقرة فتعرض تفاصيل من الصعب فهم الأسطورة مـن دونها، الأمر الذي يؤكد ارتباطها الأصيل بالأسطورة، وشدة قدمها في آن.

بناء على هذا، يصبح حكم الدكتور طه حسين حـول سـبب ضـعف وهلهلـة شـعر بعض الشعراء، مثل المهلهل وزوجة أخيه جليلة قابلا للجدل، وحتى للنقض. فنحن مـع شعر جليلة والمهلهل في الواقع مع شعر ألفه شعراء شعبيون أو كهنـة يعرفـون الأسـاطير ويعيشونها، لا مع شعر أنتجه شعراء محترفون. يقول الـدكتور طـه حـسين: (فمـن الـذي هلهل الـشعر؟ هلهلـه الـذين وضـعوه مـن القـصاص والمنتحلـين وأصـحاب التنـافس والخصومة بعد الإسلام)[1]. ثم يضيف عن شعر جليلة: (ولكننا لا نريد ان نترك مهلهـلا دون ان نضيف إليه امرأة أخيه جليلة التي رثت كليبا- فيما يقول الرواة- بـشعر لا نـدري أيستطيع شاعر أو شاعرة في هذا العصر الحديث أن يأتي بأشد منه سهولة ولينـا وابتـذالا، مع أننا نقرأ للخنساء وليلى الأخيلية شعرا فيه من قوة المتن وشدة الأسر ما يعطينـا صـورة صادقة للمرأة البدوية العربية)[2]. لكن السؤال هو: لماذا يعمد شاعر منتحل إلى أن يكتب شعرا متهافتا وينحله لجليلة، إذا ركاكته ستكشفه عند الناس؟! الأحرى به أن يبحث عـن شعر قوي في هذه الحال.

(1) في الشعر الجاهلي، ص173.
(2) المصدر السابق، ص 174.

هذا الأمر يجعلنا أميل إلى نفترض أن ركاكة الشعر شهادة له لا شهادة عليه. أي أنـه يجب التفريق بين كون الشعر منتحلا وبين كونه ركيكا. فركاكة الشعر المـرتبط بالأسـاطير لا تعني أنه منتحل موضوع. فشعر الأساطير يجب أن يكون لينا سهلا ومفهوما مـن قبـل أقل الناس ثقافة. فمهمته أن يكون كذلك. بل إن ليونته وابتذالـه ربـما تكـون دلـيلا عـلى أصالته وقدمه، لا على حدوثه وانتحاله. ودليل ذلك، أن بعضا من هذا الشعر على الأقـل يفيد توضيح مناح من بعض الأساطير.

وحين نحكم على اللين والمهلهل بأنه موضوع منحول، فهذا يعني أننا لـن نـستطيع استخدامه لفهم الأساطير عموما. وهـذا حكـم خطـر وخـاطئ في نظرنـا. شـعر جليلـة والمهلهل وأضرابهما ليس شعرا منتحلا، بل هو شعر مرتبط بالأساطير، أي انه ليس شـعر شعراء محترفين، بل شعر أتى في سياق قصص أسطوري. وهذا يعني أن شخـصيات مثـل المهلهل وجليلة وغيرهما هي في الواقع شخصيات أسطورية، لا واقعية تاريخية.



المصادر

1. الآبي، أبو سعد منصور بن الحسين، نثر الدر في المحاضرات، نسخة إلكترونية من (نسخلك): www.alwaraq.com
2. ابن أبي الحديد، عز الدين عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، نسخلك: www.alwarraq.com
3. الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، نسخلك: www.baheth.info
4. ابن الأثير المؤرخ، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد الجزري، أسد الغابة في معرفة الصحابة، نسخلك: www.alwaraq.com
5. ابن الأثير المؤرخ، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد الجزري، الكامل في التاريخ: نسخلك: www.alwaraq.com
6. ابن الأثير المحدث، مجد الدين، النهاية في غريب الحديث والأثر، نسخلك: www.al-islam.com
7. ابن إسحق، أبو بكر محمد بن اسحق بن يسار، السيرة النبوية المسماة بكتاب المبتدا والمبعث والمغازي، نسخلك:
8. ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، نسخلك: www.islamport.com
9. ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، شرح العمدة في الفقه، نسخلك: www.almeshkat.net
10. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر»، نسخلك: www.alwarraq.com
11. ابن حبيب، أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية البغدادي البغدادي، المنمق في أخبار قريش، نسخلك: http://www.alwarraq.com
12. ابن حمدون، محمد بن الحسن بن محمد بن علي، التذكرة الحمدونية، نسخلك: www.alwarraq.com
13. ابن خلكان، شمس الدين أحمد، وفيات الأعيان، نسخلك: www.almeshkat.ne
14. ابن جني، عثمان الموصلي، الخصائص، نسخلك: www.alwarraq.com
15. ابن جني، أبو الفتح عثمان، المبهج في تفسير أسماء شعراء الحماسة، نسخلك: www.alwaraq.com

16. ابن حبيب، أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية البغدادي البغدادي، المحبر، نسخلك: الوراق www.alwaraq.com

17. ابن حزم، علي بن حزم الأندلسي، المحلى، نسخلك: www.alwarraq.com

18. ابن حبيب، أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية البغدادي البغدادي، المنمق في أخبار قريش، نسخلك: www.alwarraq.com

19. الأزرقي، أبي الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، نسخلك: www.alwarraq.com

20. الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، نسخلك: www.alwarraq.com

21. إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، نسخلك: www.alwarraq.com

22. ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، نسخلك: www.alwaraq.com

23. ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، الاشتقاق، نسخلك: www.alwaraq.com

24. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي، القانون في الطب، نسخلك: www.alwarraq.com

25. ابن سلام، أبو عبيد القاسم، الأمثال، نسخلك: www.islamport.com

26. ابن شبة، أبو زيد عمر بن شبه بن عبيد بن ريطه، تاريخ المدينة المنورة، نسخلك: www.alwarraq.com

27. ابن سيرين، أبو بكر محمد، منتخب الكلام في تفسير الأحلام، نسخلك: www.alwarraq.com

28. ابن شاهين، الشيخ خليل، الإشارات في علم العبارات، نسخلك: www.alwarraq.com

29. ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل الضرير، المخصص، نسخلك: www.alwaraq.com

30. ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل الضرير، المحكم والمحيط الأعظم، نسخلك: www.baheth.info

31. ابن الضياء، أبو البقاء محمد بن ضياء الدين، تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام، نسخلك: www.alwarraq.com

32. ابن طاوس، سيد عبد الكريم، فرج المهموم في تاريخ علماء النجوم، نسخلك: www.alwarraq.com

33. ابن عباد، الصاحب إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، نسخلك: www.alwarraq.com

34. ابن فارس، أبي الحسين أحمد، مقاييس اللغة، نسخلك: www.awu-dam.org

35. ابن كثير، الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل، البداية والنهاية، نسخلك: www.islamport.com

36. ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، عيون الأخبار، نسخلك: www.alwarraq.com

37. ابن منكلي، جلال الدين محمد بن محمود، أنس الملا بوحش الفلا، نسخلك: www.alwarraq.com

38. ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي، لسان العرب نسخلك: www.baheth.info

39. ابن منظور، الإفريقي، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، نسخلك: www.baheth.info

40. ابن هشام، أبو محمد عبد الملك ابن هشام بن أيوب، سيرة ابن هشام، نسخلك: www.al-islam.com
41. ابن الوردي، سراج الدين، خريدة العجائب وفريدة الغرائب، نسخلك: www.alwarraq.com
42. ابن المطهر، المطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ، نسخلك: www.alwaraq.com
43. برنال، مارتن، أثينا السوداء، ج 2 مجلد 1، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2004
44. البري، محمد بن أبي بكر الأنصاري التلمساني، الجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة، نسخلك: www.3lsooot.com
45. بريتشارد، جيمس، نصوص الشرق الأدنى القديمة المتعلقة بالعهد القديم، الجزء الأول، ترجمة عبد الحميد زايد، وزارة الثقافة المصرية- هيئة الآثار، مشروع المائة كتاب، 1987
46. بدج، السير ولس، الديانة الفرعونية: أفكار المصريين القدماء عن الحياة الأخرى، ترجمة يوسف سامي اليوسف، دار أزمنة، 1999
47. البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ولب لسان العرب، نسخلك: www.islamport.com
48. البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، نسخلك: www.alwarraq.com
49. البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري ، فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، www.alwarraq.com
50. البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، نسخلك: www.alwarraq.com
51. البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، نسخلك: www.alwaraq.com
52. البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد، الجماهر في معرفة الجواهر، نسخلك: www.alwarraq.com
53. البيهقي، إبراهيم محمد، المحاسن والمساوئ، نسخلك: www.alwarraq.com
54. التوحيدي، أبو حين على بن محمد بن على بن العباس، الإمتاع والمؤانسة، نسخلك: www.alwarraq.com
55. التيفاشي، شرف الدين أبو العباس احمد بن يوسف، سرور النفس بمدارك الحواس الخمس، نسخلك: www.alwarraq.com
56. الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد النيسابورى، التمثيل والمحاضرة، نسخلك: www.alwarraq.com
57. الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد النيسابورى، فقه اللغة وسر العربية، نسخلك: www.alwarraq.com
58. الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، نسخلك: www.alwaraq.com
59. الجاحظ، عمر بن بحر، رسائل الجاحظ، ، نسخلك: www.alwarraq.com
60. الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن، الموازنة بين المتنبي وخصومه، نسخلك: www.alwarraq.com

61. الجوهري، أبو نصر إسماعيل، الصحاح في اللغة «تاج اللغة وصحاح العربية»، نسخلك: www.baheth.info
62. الحلي، أبو البقاء هبة الله محمد بن نما، المناقب المزيدية في أخبار الملوك الأسدية، نسخلك: www.alwaraq.com
63. حسين، طه، في الشعر الجاهلي، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة- تونس، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية، 1926.
64. الحلبي، نور الدين، السيرة الحلبية، نسخلك: الوراق: www.alwaraq.com
65. الحموي، ياقوت أبو عبد الله بن عبد الله، معجم البلدان، نسخلك: الوراق: www.alwaraq.com
66. الحميري، محمد بن عبد المنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار، نسخلك: www.alwaraq.com
67. الحميري، نشوان أبو سعيد بن سعيد، رسالة الحور العين، نسخلك: www.islamport.com
68. الخليل بن أحمد، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، نسخلك: www.alwaraq.com
69. الدار قطني، الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى، نسخلك: www.islamport.com
70. الدميري، كمال الدين، حياة الحياة الكبرى، نسخلك: www.alwarraq.com
71. الدومنكي، الأب ا.س مرمرجي، معجميات عربية- سامية، ص158-159، مطبعة المرسلين اللبنانيين، جونية (لبنان)، 1950
72. الدينوري، ابن قتيبة أبو محمد عبدا لله بن مسلم، المعارف، نسخلك: www.alwarraq.com
73. الذهبي، الحافظ شمي الدين، سير أعلام النبلاء، نسخلك: www.islamport.com
74. الذيب، سليمان بن عبد الرحمن، نقوش ثمودية من المملكة العربية السعودية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1999
75. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن مفضل بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، نسخلك: www.saaid.net
76. الزبيدي، مرتضى محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، نسخلك: www.islamport.com
77. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، ربيع الأبرار، نسخلك: المكتبة الشاملة: www.shamela.ws
78. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، المستقصى من أمثال العرب، نسخلك: www.alwarraq.com
79. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف، نسخلك: www.altafsir.com
80. زقطان، محمد، ذكريات الجنوب، 1997، عمان، بلا دار نشر، ص 54
81. السبكي، تاج الدين بن علي بن عبد الكافي، طبقات الشافعية الكبرى، نسخلك: www.alwarraq.com
82. السراج القارئ، أبو محمد جعفر بن أحمد بن الحسين، مصارع العشاق، نسخلك: www.alwarraq.com

83. سليم، د. أحمد أمين، دراسات في تاريخ وحضارة الشرق الأدنى القديم؛ مصر والعراق؛ دراسة حضارية، دار النهضة العربية، بيروت، 2002

84. السمعاني، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور ، كتاب الأنساب، نسخلك: www.alwaraq.com

85. السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، نسخلك: www.alwaraq.com

86. السيوطي، جلال الدين، في حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، نسخلك: www.alwarraq.com

87. السيوطي، جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهر، نسخلك: www.alwarraq.com

88. السيوطي، جلال الدين، أسرار الكون، نسخلك: المكتبة الشاملة: www.islamport.com

89. السيوطي، جلال الدين، الشمائل الشريفة، نسخلك: www.almeshkat.ne

90. الشامي، شمس الدين، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، نسخلك: www.alwarraq.com

91. الشيباني، أبو عمر إسحق بن مرار، الجيم، نسخلك: www.almeshkat.net

92. الصاغاني، رضي الدين الحسن بن حيدر علي، العباب الزاخر، نسخلك: www.islamport.com

93. الطبري، محمد بن جرير، تهذيب الآثار، نسخلك: www.alsunnah.com

94. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري «تاريخ الرسل والملوك، أو الأمم والملوك» نسخلك: www.islamport.com

95. الضبي، المفضل بن محمد بن يعلى بن سالم الضبي، أمثال العرب، نسخلك: www.alwarraq.com

96. العسقلاني، ابن حجر أبو الفضل الحافظ أحمد بن علي، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، نسخلك: www.almeshkat.net

97. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن مهران، جمهرة الأمثال، نسخلك: www.alwaraq.com

98. علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، نسخلك: http://www.islamport.com

99. علي، محمد توفيق، الأمثال العربية والعصر الجاهلي، دار النفائس، بيروت، 1988، ص 229-230.

100. فهد، توفيق، الكهانة العربية قبل الإسلام، ترجمة حسن عودة، دار قدمس للنشر والتوزيع، دمشق،2007، ص 34

101. الفيروزآبادي، أبو إسحاق إبراهيم، القاموس المحيط، نسخلك: www.alwaraq.com

102. فياض، نبيل، نصان يهوديان حول بدايات الإسلام، ترجمة وتحقيق، تقديم: برنارد لويس، دار الفنون للطباعة والنشر والتوزيع تاريخ النشر، 2004

103. الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط
104. الكتبي، محمد ابن شاكر، في فوات الوفيات، نسخلك: www.alwarraq.com
105. الكناني، محمد بن الكتاني الطيب، التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، نسخلك: www.islamport.com
106. الكلبي، هشام بن محمد بن السائب الكلبي، الأصنام، نسخلك: www.alwaraq.com
107. كنعان، د. توفيق، الأولياء والمزارات الإسلامية في فلسطين، ترجمة نمر سرحان، منشورات وزارة الثقافة الفلسطينية بالتعاون مع دار الناشر- رام الله، 1998، ص 221-222
108. القرآن الكريم
109. القرطبي، محمد بن أحمد، تفسير القرطبي «الجامع لأحكام القرآن»، نسخلك: www.alwarraq.com
110. القزويني، زكريا بن محمد، آثار البلاد وأخبار العباد، نسخلك: www.alwarraq.com
111. القلقشندي، أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، نسخلك: www.alwarraq.com
112. المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، نسخلك: www.alwaraq.com
113. المتقي الهندي، علي بن حسام الدين، كنز العمال في سنن القوال والأفعال، نسخلك: www.alwaraq.com
114. المرادي، محمد خليل، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، نسخلك: www.alwarraq.com
115. المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران بن موسى، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، نسخلك: www.alwaraq.com
116. المرزوقي، أبو علي احمد بن محمد، الأزمنة والأمكنة، نسخلك: www.alwaraq.com
117. المسعودي، علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب، نسخلك: www.alwaraq.com
118. المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد اللهّ التنوخي، رسالة الصاهل والشاحج، نسخلك: www.alwarraq.com
119. المقريزي، تقي الدين، خطط المقريزي «المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار»، نسخلك: www.alwaraq.com
120. الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني النيسابوري، مجمع الأمثال، نسخلك: www.alwaraq.com
121. الميني، عبد العزيز، سمط اللآلي في شرح آمالي القالي، ، نسخلك: www.alwaraq.com
122. موني، برناديت، ترجمة ماهر جويجاتي، المعجم الوجيز في اللغة المصرية، دار الفكر للنشر والدراسات والتوزيع، القاهرة، 1999
123. النشابي الأربلي، أبي المجد أسعد بن إبراهيم، المذاكرة في ألقاب الشعراء،، نسخلك: www.alwarraq.com
124. النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، نسخلك: www.alwaraq.com
125. هيرودت، تاريخ هيرودت، ترجمة عبد الإله الملاخ، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2001

126. الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب، صفة جزيرة العرب، نسخلك: www.alwarraq.com
127. الهيثمي، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نسخلك: www.alwarraq.com
128. الوطواط، جمال الدين محمد بن يحيى الأنصاري، غرر الخصائص الواضحة وغرر النقائض الفاضحة،
129. www.alwaraq.com
130. الوطواط، جمال الدين محمد بن يحيى الأنصاري، مباهج الفكر ومناهج العبر، نسخلك: www.alwarraq.com
131. الواقدي، محمد بن عمر، المغازي، نسخلك: www.alwaraq.com
132. اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح، تاريخ اليعقوبي، نسخلك: www.alwaraq.com
133. اليوسي، الحسن بن مسعود أبو علي نور الدين، زهر الأكم في الأمثال والحكم، نسخلك: www.alwarraq.com
134. Pinch، Geraldine، Egyptian Mythology، Oxford University Press، New York، 2002-
135. Frazer، James George، The Golden Bough، World Classics، London-New York، 1994-

ملحق
الطائر المخمور

من بين أصنام العرب الكثيرة، لدينا صنمان غامضان جدا: (مجاور الريح) و(مطعم الطير). ومن شدة غموض هذين الصنمين فنحن ما نكاد نضبط لفظهما. كما أننا لا نعرف عنهما إلا اسميهما، وإلا حقيقة أنهما نصبا على جبلي الصفا والمروة، أي في مكان شعيرة السعي: (ونصبوا على الصفا صنما يقال له: مجاور الريح، وعلى المروة صنما يقال له: مطعم الطير)[1]. وهذا قد يوحي، منطقيا، أن هذه الشعيرة على علاقة وطيدة بهما، أو أنها تخصهما بالذات.

وإن كان الأمر كذلك بالفعل، فلا بد أنهما صنمان مركزيان في ديانة مكة قبل الإسلام. عليه، فربما أوصل حل لغزهما إلى حل ألغاز كثيرة في ديانة مكة قبل الإسلام، أو مكننا من التقدم على هذا الطريق على الأقل.

وتختلف المصادر العربية في ضبط الاسم الأول، بالذات، بشدة. فهو في غالب الأحيان (مجاور الريح)، لكنه أحيانا (نهيك مجاور الريح). بل إن هناك ما يدل على أنه يأتي أيضا بصيغة أخرى هي: (مباري الريح)، كما سنرى.

ومن شدة غموض (مجاور الريح) هذا، لم تحاول المصادر العربية، حتى ولو محاولة، أن تفسر لنا معنى اسمه، أو أن تلقي، ولو ضوءا ضئيلا عليه. فهي لم تقل لنا لم يجاور الريح، أو يباريها؟ ولأي هدف يفعل ذلك؟ ولم يكون نهيكا؟

---

(1) تاريخ اليعقوبي، مجلد 1، ص 254.

لقد وقفت تجاهه بلا حيلة، لأنها في عمى عن طبيعته مثلنا تماما.

مطعم الطير

أما الصنم الثاني فلا خلاف على ضبط اسمه. ورغم أن المصادر العربية لم تحاول مطلقا شرح معنى اسمه، وهو أمر غريب حقا، فإنه قد يكون لدينا بعض المعلومات غير المباشرة عنه. إذ لدينا مثلا بطن قبلي مشهور يدعى مطعم الطير: (وبنو مُطعِمِ الطير: بطن منهم)[1]. وحين يسمى بطن قبلي باسم صنم معروف، فإننا سنفترض وجود إله يجسده هذا الصنم، وأن هذا البطن من عباده. كذلك أطلق لقب مطعم الطير على بعض الشخصيات في الجاهلية. ومن هؤلاء واحد من عائلة الشاعر المشهور حسان بن ثابت:

وجدي خطيب الناس يوم سميحة   وعمي ابن هند مطعم الطير خالد

كما لقب جد النبي محمد ﷺ بمطعم الطير. ونحن نعلم أن المصادر العربية تدخل، في كثير من الأحيان، مواد جاهلية في سيرة عائلة النبي. لذا فنحن نأخذها على أنها تنقل تقليدا جاهليا قديما وتنسبه لعائلة الرسول، وليس أكثر من ذلك. وهذا يعني أننا نناقش التقليد الجاهلي، ولا نناقش صحة نسبة هذا التقليد لعائلة النبي.

جد الرسول، عبد المطلب، إذن، كان يلقب حسب هذه المصادر بمطعم الطير. وحين تعطيه هذا اللقب فهي لا تربط بين هذا اللقب وبين الصنم. فكل واحد منهما مطعم طير، لكن بلا أي علاقة بينهما. أما نحن، فنستطيع أن نفترض وجود علاقة. أي أن نفترض أن عبد المطلب ربما كان كاهنا لمطعم الطير.

أما المصادر العربية فتقول لنا أن عبد المطلب لقب بمطعم الطير لأنه حين افتدى ابنه عبد الله الذبيح، والد النبي، في حادثة حفر بئر زمزم، بمائة من الإبل، نحرها تاركا لحمها طعاما للطيور:

(وسمي مطعم طير السماء؛ لأنه حين أخذ في حفر زمزم، وكانت قد اندفنت، جعلت قريش تهزأ به، فقال: اللهم إن سقيت الحجيج ذبحت لك بعض ولدي؛ فأسقى

---

(1) ابن دريد، الاشتقاق.

الحجيج منها؛ فأقرع بين ولده، فخرجت القرعة على ابنه عبد الله. فقالت أخواله بنو مخزوم: أرض ربك وافد ابنك، فجاء بعشر من الإبل فخرجت القرعة على ابنه، فلم يزل يزيد عشراً عشراً، وكانت القرعة تخرج على ابنه، إلى أن بلغها المائة فخرجت على الإبل، فنحرها بمكة في رءوس الجبال؛ فسمي مُطعم الطير)[1].

قد يفهم المرء من هذا الخبر أن والد الرسول ﷺ ربما كان هو الآخر مثل والده عبد المطلب مطعما للطير. فقد افتدي بالإبل التي جعلت طعاما للطير في رؤوس الجبال. وهذا يعني رمزيا أن الطيور أكلت من لحم عبد الله. أي أنه هو أيضا قد أطعم الطير من لحمه. غنه مطعم طير بشكل ما. ونظن أن ما يتحدث عنه الجبر إنما هو احتفال تكريس لعبد الله كي يخلف والده ككاهن للإله مطعم الطير.

وفي خبر آخر عن أبي طالب، عم الرسول، يضاف لنا لقب ساقي الحجيج إلى مطعم الطير:

(وقيل: أن أبا طالب كان يحضر في الأيام {أي الحروب} ومعه رسول الله ﷺ، فإذا حضر هزمت كنانة قيسا، فعرفوا البركة بحضوره، فقالوا: يا ابن مطعم الطير وساقي الحجيج لا تغب عنا فإنا نرى مع حضورك الظفر والغلبة. قال: فاجتنبوا الظلم والعدوان والقطيعة والبهتان فإني لا أغيب عنكم. فقالوا: ذاك لك. فلم يزل يحضر حتى فتح عليهم)[2].

وثم خبر غريب آخر، تكرره المصادر العربية بمتعة، يمكن له أن يشي بأن والد الرسول ذاته ربما كان بالفعل يلقب بمطعم الطير، كما افترضنا أعلاه. وهو ما قد يدل على أن الكهانة لمطعم الطير كانت متوارثة في عائلة عبد المطلب. الخبر يتعلق بقصة زواج الرسول من ليلي بنت الخطيم، وهو زواج لم يتب له أن يتحقق:

(أقبلت ليلى بنت الخطيم إلى النبي ﷺ، وهو مول ظهره الشمس، فضربت على منكبه، فقال: من هذا أكله الأسد؟، وكان كثيرا ما يقولها، فقالت: أنا ابنة مطعم الطير

(1) الزمخشري، الفائق.

(2) تاريخ اليعقوبي، مجلد 2، ص15-16.

ومباري الريح أنا ليلى بنت الخطيم، جئتك لأعرض عليك نفسي، تزوجني. قال: قد فعلت. فرجعت إلى قومها، فقالت: قد تزوجني النبي ﷺ، فقالوا: بئس ما صنعت، أنت امرأة غيرى، والنبي صاحب نساء تغارين عليه فيدعو الله عليك، فاستقيليه نفسك. فرجعت، فقالت يا رسول الله: أقلني، قال قد أقلتك)[1].

هنا نجد أن ليلى بنت الخطيم هي أيضا بنت مطعم الطير ومباري الريح. ومن الصعب علينا أن لا نربط بين مباري الريح ومجاور الريح. وعلى الأغلب فهما الشيء ذاته مع تحريف قليل. وهذا يعني أن بنت الخطيم تحمل لقبا فيه اسمان يشبهان اسمي الصنمين المنصوبين على الصفا والمروة ذاتهما! ولو صح هذا لكان علينا أن نفترض أن ليلي بنت الخطيم كانت ابنة رجل يكهن لهذين الصنمين معا. لكننا نشك في أن اضطرابا ما أصاب الخبر، أدى إلى ربطت بنت الخطيم خطأ بمطعم الطير ومباري الريح. يؤكد هذا أننا لم نسمع أحدا يقول لنا أن أخاها الشاعر المعروف قيس بن الخطيم هو ابن لمطعم الطير ومباري الريح. ولو كانت هي ابنة رجل يلقب بمطعم الطير ومباري الريح، لكان هو أيضا ابن هذا الرجل.

وهناك دلائل من داخل الرواية على أن المفسرين قصروا عن فهم قصة الرسول وليلى بنت الخطيم. خذ، مثلا، قول الرسول المازح لليلى: (من هذا أكله الأسد؟). فقد فهم المفسرون مزاح الرسول هذا على أنه نبوءة بموت ابنة الخطيم بنهشة أسد. من أجل هذا جعلوها في ملحق للخبر تموت لاحقا بنهشة أسد، تحقيقا لهذه النبوءة القائمة على سوء فهم كلام الرسول. ومن الواضح، بالنسبة لنا، أن الرسول كان يمزح في قولته. والرواية ذاتها تؤكد أن هذه الجملة كانت مزحة دائمة من مزحاته، فهو: (كان كثيرا ما يقولها) على حد تعبير الخبر. إنها مزحة لطيفة معروفة يقولها لأناس كثيرين، ولم تكن خاصة بابنة الخطيم حتى تفهم كنبوءة. عليه، فنحن أمام فرضين بشان هذا الخبر:

---

(1) ابن سعد، الطبقات.

الأول: أن تكون ليلى ردت على مزحة الرسول (من أكله الأسد؟) بمزحة مقابلة حين قالت: أنا بنت مطعم الطير ومباري الريح، أي أنها بنت الصنمين الإلهين، وهذا يعني أنها لا تؤكل من الأسود.

الثاني: أن اضطرابا ما حصل وجعل حديث بنت الخطيم يتحول من خطاب للرسول إلى حديث عن نفسها. وفي هذه الحال يكون ما قالته المرأة: أنا ليلى بنت الخطيم، يا ابن مطعم الطير ومباري الريح. أي أنها وصفت الرسول بأنه ابن مطعم الطير ومباري الريح وليس نفسها. وهذا ما يتوافق مع كون جد الرسول قد دعي باسم مطعم الطير. كما يتوافق مع فرضيتنا بأن والده كان في الحقيقة مطعما للطير أيضا. أي أن الرسول هو بالفعل ابن لرجل يحمل لقب مطعم الطير.

ومن المحتمل أن كل هذا الاضطراب نابع من رغبة عميقة من المصادر العربية في إبعاد عائلة الرسول عن أن تكون لها علاقة بصنم محدد هو مطعم الطير. فرغم أن عائلة الرسول كانت تتبع الديانة الجاهلية، التي جبها الإسلام، فإن كثيرا من المصادر العربية ظل يتحرج من ربط جد الرسول بكهانة صنم محدد.

لكن، إذا كانت ليلى بنت الخطيم وصفت الرسول بأنه (ابن مطعم الطير ومباري الريح)، فإن هذا سيقودنا حتما إلى التساؤل حول علاقة هذا الوصف بالوصف في رواية اليعقوبي: (يا ابن مطعم الطير وساقي الحجيج). أي أننا أمام التناظر التالي:

ابن مطعم الطير ومباري الريح   ابن مطعم الطير وساقي الحجيج

هذا التناظر قد يدفعنا إلى الافتراض أن مباري الريح وساقي الحجيج على علاقة ببعضهما، أو أنهما يعنيان الشيء ذاته. وبما أننا نفترض أي أن مباري الريح تحريف لمجاور الريح، فإننا نكون أمام التناظرات التالية:

مطعم الطير   و: ساقي الحجيج

مطعم الطير   و: مباري الريح

مطعم الطير   و: مجاور الريح

هذه التناظرات قد توصلنا إلى أن الأسماء الثلاثة (ساقي الحجيج، مباري الريح، مجاور الريح) هي الطرف المقابل لمطعم الطير. أي أنها جميعا تساوي الصنم مجاور الريح. وهذا ما يجعلنا نفترض أن الصنم مباري الريح على علاقة بالسقاية، سقاية الحجيج. وبما أننا نفترض أن مباري الريح مجرد تحريف ما لمجاور الريح، فغننا نتوصل إلى أن هذا الصنم، أي مجاور الريح، على علاقة بالسقاية. أو لنقل أن هذا يعني أن (ساقي الحجيج) ترجمة لاسم (مجاور الريح) توضح مهمته الدينية. وحين تقول ابنة الخطيم للنبي (يا ابن مطعم الطير وساقي الحجيج) فإنه يشبه تماما أن يقال: (يا ابن مطعم الطير ومجاور الريح).

لكن هذا يؤدي إلى مشكلة. فلا يوجد أي دليل على أن أحدا من عائلة الرسول كهن لمجاور الريح. غير أنه يمكن الافتراض أن ذكر (ساقي الحجيج) بدل (مجاور الريح) في خبر أبي طالب، وتحريف (مجاور الريح) إلى (مباري الريح) في خبر بنت الخطيم ربما كان ينبئ عن أن عائلة الرسول قد حصلت على سقاية الحجيج من دون أن تكون لها علاقة بالصنم الذي يمثلها في الأصل. وهذا ما قد يشي بأنه قد حدث، منذ ما قبل الإسلام، انفصام بين سقاية الحجيج وبين الكهانة للصنم، رغم أنهما في الأصل مترابطان. عليه، يكون تحريف المصادر العربية قصد الإشارة إلى أنه ما من علاقة لعائلة الرسول بمجاور الريح.

وإذا صح أن مجاور الريح على علاقة بالسقاية في الأصل، فمن المنطقي أن نفترض أن نظيره ومقابله (مطعم الطير) على علاقة بـ(الرفادة). فالرفادة نظير السقاية في تقليد مكة. واسم (مطعم الطير) ذاته يدعم هذا الاحتمال. فهو (مطعم) في حين أن الرفادة هي الدعم والإطعام. إذ (المِرْفَدُ الرَّفْد وهو القدح الضخم الذي يقرى فيه الضيف) حسب اللسان، كما أن (الرِّفادة شيء كانت قُرَيش تترافد به في الجاهلية، فيُخْرِج كل إِنسان مالاً بقدر طاقته فيجمعون من ذلك مالاً عظيماً أَيام الموسم، فيشترون به للحاج الجُزر والطعام والزبيب للنبيذ، فلا يزالون يُطْعِمون الناس حتى تنقضي أَيام موسم الحج)[1]. وهكذا فالصنمان- وكهانتهما- يشيران إلى علاقة محددة بالسقاية والرفادة:

---

(1) ابن منظور، لسان العرب.

مطعم الطير = الرفادة

مجاور الريح = السقاية

السقاية والرفادة، إذن، شأنان دينيان على علاقة بالصنمين مطعم الطير ومجاور الريح. ومن يقوم بأمر الرفادة يخدم مطعم الطير، ويكهن له، ومن يقوم بالسقاية يخدم مجاور الريح، ويكهن له.

هذا هو الاستنتاج الأهم الذي توصلنا إليه.

فهل بدأ وجها الصنمين يتضحان، رغم بعد الزمن؟

مجاور الريح

لكن، إذا كان استنتاجنا صحيحا، فلماذا لا يعكس اسم (مجاور الريح) مباشرة فكرة السقاية، بالطريقة التي يعكس فيها اسم (مطعم الطير) فكرة الرفادة، أي إطعام الطعام؟ فالاسم (مجاور الريح) لا يوحي لفظيا بأي علاقة بالسقاية، سقاية الحجيج؟ السبب، في ما نعتقد، هو أن تصحيفا أصاب الاسم فجعله لا يبدي علاقة بالسقاية. ونحن نعرف كم هي خطيرة مشكلة التصحيف في اللغة العربية. فبسبب تشابه رسم كثير من الحروف، وبسبب تأخر التنقيط والشكل، حصل كم هائل من التصحيفات التي جعلت من فهم أديان العرب في الجاهلية، وغيرها، أمرا يكاد يكون مستحيلا في بعض الحالات. ولدينا عند مثل بديع على هذا التصحيف المرير. يقول البيروني في سياق نقاش موضوع يد الصنم (هبل) المكسورة:

(قيل إن صنم هبل، الذي كان في الكعبة أيام الجاهلية، كان من عقيق مكسور اليد اليمنى قد أضافوا إليه يدا من ذهب. وذلك عجب، فإن أهل الهند لا يستحسنون من أصنامهم ما أصابته آفة من كسر أو نقر وأمثالها، ويبعدونه. فكيف استجاز أهل مكة تعظيم صنم أقطع، وكثير من الناس يكرهون العقيق بسبب العقوق، ويقولون أن ما ورد في الأثر «تختموا بالعقيق» هو تصحيف من الرواة فإنه أمر بالتخييم والنزول بوادي العقيق؟ وهذه عادة أمثالهم كالمعروف من غسل رسول الله ﷺ حَصى الجِمار، فإن أحد أختام المحدثين أملاه: أنه كان ﷺ يغسل خِصى الحِمار. فسأله السامع عن سبب ذلك،

فقال: تواضعا يا بني! وكأنه قاسه على تواضع المسيح عليه السلام بغسل أرجل الحواريين) (البيروني، الجماهر).

وهكذا، فقد حول التصحيف (حَصى الجِمار) إلى (خِصى الحِمار)! هذه هي مشكلة التصحيف في العربية. إنها قادرة على إيصالنا إلى أشياء لا تصدق!

بناء عليه، يجوز لنا أن نعتقد أن تصحيفا قد حصل لاسم الصنم الأمر الذي أبعده عن أن يبدي علاقة ما بالسقاية. وإذا نجح هذا الفرض في إلقاء ضوء ما على هذا الصنم، وفي التوافق مع ما لدينا من مادة حول ديانة مكة، فإنه يكون فرضا صالحا. وفرضنا يقوم على أن الشق الأول من اسم الصنم (مجاور الريح)، أي كلمة (مجاور) هو من جذر (جوز) وليس من (جور). أي أنه (مجاوز). أي أن التصحيف حصل من خلال ضياع النقطة. وجذر جوز يعطي معنى السقاية: (والجواز: الماء الذي يسقاه المال من الماشية والحرْث ونحوه. وقد اسْتَجَزت فلانا فأَجازني إذا سقاك ماء لأَرضك أَو لماشيتك... وجَوَّز إبِلَه: سقاها. والجوزة: السقية الواحدة، وقيل: الجوزة السقية التي يجوز بها الرجل إلى غيرك... ابن السكيت: الجواز السقي. يقال: أَجيزونا، والمستجيز: المستسقي)[1].

ويضيف الصاحب بن عباد: (الجواز: الماء الذي يسقاه المال من الماشية والحرث. يقال: استجزتُ فأجازني: إذا سقَاك ماء لأرضك أو لماشيتك. وفي المثل: «لكل جابِه جوزة ثم يمنع»... أجزني: أي أعطني ماء حتى أجوز عنك)[2]. ويزيد الجوهري: (الجواز أيضا: السقْي. والجوزة: السقْية. واسْتجزْت فلاناً فأَجازني، إذا أسقاك ماء لأرضك أو ماشِيتك)[3].

عليه، فجذر جوز يشير إلى سقاية الماء. بذا يمكن لنا أن نفترض أن (مجاور) في الأصل كانت (مجاوز) أو (مجوّز) بمعنى (ساقي).

---

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) الصاحب بن عباد، المحيط.

(3) الجوهري، الصحاح.

لكن ما معنى الاسم (مجاوز الريح) بناء على ذلك؟ وكيف يمكن أن يكون هناك ساقيا للريح؟!

للإجابة على هذا السؤال نقول أن كلمة الريح في هذا الاسم تعني الخمرة. وهي مفرد الرَّياح بفتح الراء وتشديدها. والرَّياح هي الخمرة بالعربية: (الرَّياح، بالفتح: الراح، وهي الخمر، وكل خمر رَياح وراح... قال امرؤ القيس:

كأن مكاكيّ الجواء غدية

نشاوى تساقوا بالرَّياحِ المفلفلِ)[1]. يضيف المعاني: (أراد بالرياح الراح فزاد ياء، شبهها بنشاوى لكثرة أصواتها وغنائها) (الدينوري، المعاني). ويزيد الجوهري: (والرَياح بالفتح: الراح، وهي الخمر)[2].

عليه فنحن نفترض أن الاسم في الأصل (مجاوز الرَّياح)، أي ساقي الخمر، ثم صُحّف إلى (مجاور الريح). أي أن الزاي صحفت إلى راء، تم تحولت الرياح إلى الريح. لكن هناك احتمال أن تكون الاسم في الأصل (مجاوز الريح) أي أنه لم يحصل تغيير من الرياح إلى الريح، وأن التصحيف أصاب الجزء الأول من الاسم فقط. فرغم أنه لم يردنا سماعا، وبشكل مباشر، أن للرَّياح مفرد، أو أنها تأتي بصيغة المفرد، أي الريح، فعلينا أن لا نستبعد أن يكون لها مفرد سقط ولم يصلنا. وإذا صح هذا، وهناك مثل عربي قديم يقول: (أقرى من مطاعيم الريح). وتفسره المصادر العربية على أنه يعني: أقرى من الذين يطعمون وقت هبوب ريح الصبا. نحن نعتقد أن هذا المثل يعني: ألزم من شاربي الخمرة. أي أن الريح هنا هي مفرد للرَّياح، وأن مطاعيم هنا تعني الشاربين. يدل هذا على أن أبا محجن الثقفي، الشاعر والفارس، كان واحد من مطاعيم الريح: (أقرى من مطاعيم الريح: وهم أربعة؛ أحدهم أبو محجن الثقفي)[3]. كما انه عمه كان واحدا منهم. وسيرة

(1) ابن منظور، لسان العرب.
(2) الجوهري، الصحاح.
(3) الآبي، نثر الدر.

أبي محجن في الحقيقة هي سيرة السكر والخمر، فقد كان بها مغرى ومغرم. وهو الذي ينسب إليه هذا البيتان في الخمرة:

إذا مت فادفني إلى جنب كرمة ... تروي عظامي بعد موتي عروقها
ولا تدفنني بالفلاة فإنني ... أخاف إذا ما مت أن لا أذوقها

وإذا صح هذا، فهو يدعم فكرة أن اسم الصنم هو: (مجاوز الرّيح)، أي ساقي الخمرة.

لكن قد يقول قائل: حسنا، ليكن اسمه (مجاوز الريح)، أي ساقي الخمر، فما علاقة الخمر بسقاية الحجيج. فنحن نعلم أن سقاية الحجيج تتعلق بالماء لا بالخمر؟ والجواب: أن السقاية كانت في أصلها الجاهلي تتعلق بالخمر وبالماء، وربما كان الخمر هو الأول. ويخبرنا د. جواد علي في المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام أن: موضوع السقاية موضوع غامض. فبينما نجد أهل الأخبار يفسرون السقاية بأنها سقاية المحتاجين من الحجاج بالماء مجانا، نجدهم من ناحية ثانية يتحدثون عن السقاية على إنها سقاية الحجاج من الزبيب المنبوذ بالماء. وهذا ما يجعلنا قريبين من النبيذ. وقد ظل تقليد شرب النبيذ في الحج قائما حتى ما بعد الإسلام ذاته، حسب بعض الأحاديث. إذ نخبر عن الصحابي (طاووس) أن: (الشرب من النبيذ من تمام الحج)[1]. نحن نعلم، بالطبع، أن هناك من يشكك بحديث طاووس، لكننا نعلم أيضا أن موضوع النبيذ كله موضوع إشكالي في الإسلام. فهناك من يحلله، وهناك من يحرمه. وعلى الأقل فهناك مذهب واحد من مذاهب السنة الأربعة يحلله هو المذهب الحنفي.

بناء على ذلك، يحق لنا أن نربط بين هذا الطقس وبين الصنم (مجاوز الريح)، أي ساقي الخمرة أو النبيذ من هذه السقاية. وسنرى في وقت لاحق أن تحويل الماء إلى خمر في فاكهة فصل الصيف، هو من مهمات (مجاوز الريح). وهكذا فالماء والخمر شيء واحد في الأصل.

---

(1) ابن سعد، الطبقات.

هل نتعسف في استنتاجاتنا، ونرسم الأمور بناء على رغباتنا؟

إذا كان هناك من يمكن له أن يفترض ذلك، فسوف نذهب معه إلى القرآن وإلى العهد القديم، لنتقصى قصة يوسف السجين. فهناك سنجد أيضا أسطورة مطعم الطير وساقي الخمر بتمامها وكمالها. وهناك سيتضح أكثر فأكثر لنا طابع هذين الصنمين.

إني اراني اعصر خمرا

ورد في القرآن في سورة يوسف:

﴿ وَدَخَلَ مَعَهُ ٱلسِّجْنَ فَتَيَانِۖ قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعْصِرُ خَمْرًاۖ وَقَالَ ٱلْـَٔاخَرُ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ ٱلطَّيْرُ مِنْهُۖ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓۖ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٣٦﴾ قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِۦ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَاۚ ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّيٓۚ إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَهُم بِٱلْـَٔاخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ ﴿٣٧﴾ ﴾ [يوسف:36-37]. وتضيف السورة: ﴿ يَٰصَىٰحِبَيِ ٱلسِّجْنِ أَمَّآ أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُۥ خَمْرًاۖ وَأَمَّا ٱلْـَٔاخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ ٱلطَّيْرُ مِن رَّأْسِهِۦۚ قُضِيَ ٱلْأَمْرُ ٱلَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ ﴿٤١﴾ ﴾ [يوسف:41].

الأمر شديد الوضوح: فهناك فتيان مع يوسف في السجن: واحد يقول ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ ٱلطَّيْرُ مِنْهُۖ﴾، ﴿فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ ٱلطَّيْرُ مِن رَّأْسِهِۦۚ﴾، وهذا يعني أنه مطعم للطير في الحقيقة. أما الثاني فيقول ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعْصِرُ خَمْرًاۖ﴾، فيفسر له يوسف رؤياه، بأنه سيسقي مليكه خمرا، أي أنه ساقي خمر، أي مجاوز ريح. وهذا يعني أننا أمام فعاليتي الصنمين إياهما: مطعم الطير ومجاوز الريح.

وقد تعطينا قصة عبد المطلب مع ابنه الذبيح معلومة عن الصنم مطعم الطير. فعبد المطلب كان سينحر ابنه، لكنه استعاض عن لك بأن فداه بمائة بعير، وجعل الطير تأكل منها. وهذا ما قد يشير إلى أن كاهن مطعم الطير يجب أن يكون ذبيحا قتيلا. وأن يكون الكاهن ذبيحا يعني أن الإله الذي يكهن له يجب أن يكون ذبيحا أيضا. فالكاهن يمثل دور إلهه، ويأخذ اسمه.

لكن ما أورده القرآن مختصرا، يرد أشد وضوحا في العهد القديم. فهو يوضح لنا أن الفتى الأول هو (ساقي الخمر) في حين أن الثاني (خباز):

(وحدث بعد هذه الأمور أن ساقي ملك مصر والخباز أذنبا إلى سيدهما ملك مصر. فسخط فرعون على خصييه رئيس السقاة ورئيس الخبازين. فوضعهما في حبس رئيس بيت الشرط في بيت السجن المكان الذي كان يوسف محبوسا فيه. فأقام رئيس الشرط يوسف عندهما فخدمهما. وكان أياما في الحبس، وحلما كلاهما في ليلة واحدة كل واحد حلمه كل واحد بحسب تعبير حلمه. ساقي ملك مصر وخبازه المحبوسان في بيت السجن. فدخل يوسف إليهما في الصباح ونظرهما وإذا هما مغتمان. فسأل خصيي فرعون اللذين معه في حبس بيت سيده، قائلا لماذا وجهاكما مكمدان اليوم. فقالا له حلمنا حلما وليس من يعبره. فقال لهما يوسف أليست لله التعابير. قصا علي فقص رئيس السقاة حلمه على يوسف وقال له كنت في حلمي وإذا كرمة أمامي. وفي الكرمة ثلاثة قضبان. وهي إذا أفرخت طلع زهرها وأنضجت عناقيد عنبا. وكانت كأس فرعون في يدي. فأخذت العنب وعصرته في كأس فرعون وأعطيت الكأس في يد الفرعون. فقال له يوسف هذا تعبيره. الثلاثة قضبان هي ثلاثة أيام. في ثلاثة أيام يرفع فرعون رأسك ويردك إلى مقامك. فتعطي كأس فرعون في يده كالعادة الأولى حين كنت ساقيه)[1].

ويضيف:

(فلما رأى رئيس الخبازين أنه عبر جيدا قال ليوسف كنت أنا أيضا في حلمي وإذا ثلاثة سلال حوارى على رأسي. وفي السل الأعلى من جميع طعام فرعون من صنعة الخباز. والطيور تأكله من السل عن رأسي. فأجاب يوسف وقال هذا تعبيره. الثلاثة سلال هي ثلاثة أيام. في ثلاثة أيام أيضا يرفع فرعون رأسك عنك ويعلقك على خشبة وتأكل الطيور لحمك عنك. فحدث في اليوم الثالث يوم ميلاد فرعون أنه صنع وليمة لجميع عبيده ورفع رأس رئيس السقاة ورأس رئيس الخبازين بين عبيده. ورد رئيس السقاة إلى سقيه. فأعطى الكأس في يد فرعون. وأما رئيس الخبازين فعلقه كما عبر لهما يوسف)[2].

---

(1) تكوين: 40: 1-14.

(2) المصدر السابق: 16-23.

إذن، فهناك (ساقي ملك مصر)، أو (رئيس السقاة)، وهناك (الخباز) أو (رئيس الخبازين). أما الأول فعصر العنب وسقى سيده الخمرة، أما الثاني فقد أكلت الطير من رأسه في الحلم، ثم صلب في الواقع فصار لحمه طعاما للطير. ومن المستحيل علينا أن لا نرى تشابها بين مجاوز الريح وساقي الخمر من جهة، فكلاهما يسقي الخمر، وبين مطعم الطير والسجين الذي أكلت الطير من رأسه، فكلاهما يطعم الطير. إنها الأسطورة ذاتها بكل تأكيد.

طبعا، يمكن لمن أن يرى أن قصة القرآن قريبة جدا مع قصة العهد القديم، مما قد يوحي أن القرآن أخذ عن العهد القديم. لكن من الواضح أن أسطورة مطعم الطير ومجاوز الراح العربية الجاهلية موجودة من دون أي علاقة بالعهد القديم. إنها موجودة في مكة قبل الإسلام بوقت طويل، عبر مطعم الطير ومجاور الريح. وهذا يدل على أن الأسطورة كانت منتشرة في كل أنحاء المنطقة، ولا تخص العهد القديم وحده.

أما المفسرون العرب فلم يخطر ببالهم مطلقا أن يربطوا بين القصة القرآنية - التوراتية وبين الصنمين العربيين: مطعم الطير ومجاوز الريح. لقد بدا لهم أنه لا رابط بين الأمرين، بسبب القطيعة التي أحدثت، بشكل ما، بين القرآن والتراث الجاهلي.

مطعم الطير والموت

كما رأينا، فإن العهد القديم والقرآن يربطان بين (مطعم الطير) وبين الموت. فالذي رأى أن الطير تأكل الخبز من رأسه، انتهى إلى الصلب والموت. وهذا ما يتوافق مع قصة عبد المطلب وابنه عبد الله، مما يؤكد أن عبد الله، والد الرسول، كان يدعى بمطعم الطير وليس فقط جده عبد المطلب، حسب ما ترى المصادر العربية. فقد كان عبد الله ذبيحا مفترضا. إذ أن سهم الموت قرّ عليه، بعد أن قرر والده أن يضحي بواحد من أبنائه، احتفاء باكتشاف زمزم وحفرها من جديد. وهذا ما يؤكده في الواقع أن واحدا من الأعراب نادى الرسول مرة بقوله: (يا ابن الذبيحين). وقد فهمت المصادر العربية أن الذبيحين هما عبد المطلب وإسماعيل، انطلاقا من أن إبراهيم ذبح ابنه إسماعيل رمزيا كما فعل عبد المطلب. لكننا نرى أن الذبيحين هما عبد المطلب وعبد الله. أي نفترض أن كلا منهما كان ذبيحا

مطعما للطير. عليه، فقد افترضنا أن تقديم عبد الله للذبح كان طقسا من طقوس تكريسه ككاهن للإله مطعم الطير. فكما يكون الإله يكون كاهنه.

ويجب أن نلحظ نقطة مهمة؛ وهي أن عبد الله (ذبح) رمزيا وقت حفر زمزم، كما في الرواية، التي نقلناها عن الزمخشري: (وسُمي مطعم طير السماء؛ لأنه حين أخذ في حفر زمزم، وكانت قد اندفنت، جعلت قريش تهزأ به، فقال: اللهم إن سقيت الحجيج ذبحت لك بعض ولدي). أي أن الرواية تربط التضحية بعبد الله بسيلان الماء في بئر زمزم. وهذا يعني أن إله عبد الله يذبح، أو يقتل، وقت تدفق الماء الأرضي، أي وقت الفيضان الصيفي للنيل، ووقت الفيضان الصيفي هو وقت تحول الماء في الفواكه إلى خمر، أي وقت تحول ماء العنب والتمر إلى نبيذ، أي أنه وقت ظهور مجاوز الريح - ساقي الحجيج الخمر والماء. فظهوره يؤذن بموت مطعم الطير. وبعد حين، حين يحل الشتاء يعود مطعم الطير، ويختفي مجاوز الريح.

كأن على رؤوسهم الطير

ولعل التعبير العربي الشهير: (كأن على رؤوسهم الطير) جاء من هنا، أي من طقس تقديم أضحية للطير، أي من طقس مطعم الطير. فهو يعني أنهم مبهوتون مندهشون وصامتون كأن الطير، طير الموت، يحلق فوق رؤوسهم كي يأكل من رؤوسهم. وإذا كانت المصادر العربية لم تستطع أن تربط هذا التعبير بمطعم الطير، فإنها رأت، عن حق، أن التعبير يشير إلى السكون والهدوء، كما هو حال سكون الموت وهدوئه: (كأن على رؤوسهم الطير: يضرب للساكن الوادع. وفي صفة مجلس رسول الله ﷺ إذا تكلم أطرق جلساؤه كأنما على رؤوسهم الطير. يريد أنهم يسكنون ولا يتكلمون، والطير لا تسقط إلا على ساكن)[1].

ويضيف اللسان:

(ويقال للقوم إذا كانوا هادئينَ ساكِنينَ: كأَنما على رؤوسهم الطير؛ وأَصله أَن الطير لا يَقَع إِلا على شيء ساكن من الموات فضرب مثلا للإِنسان ووقاره وسكونه... وفلان

(1) الميداني، مجمع الأمثال.

ساكن الطائر أي أَنه وقور لا حركة له من وقاره، حتى كأَنه لو وقَع عليه طائر لَسكن ذلك الطائر، وذلك أَن الإِنسان لو وقع عليه طائر فتحـرك أَدنـى حركـة لفَـر ذلـك الطـائر ولم يسكن)[1].

وتعبير (الطير لا يقع إلا على شيء ساكن من الموات)، يعبر تماما عـن الوضـع. إنـه يشير إلى الموت. عليه، فلهذا التعبير أصل طقسي. وكثير من التعابير والأمثال العربية هـي طقوس مختصرة في جملة، أو هي متحجرات طقسية في حقيقة الأمر.

الخبز والخمر

على كل حال، لا يمكن لنا إلا أن نربط، أيضا، بين مطعـم الطـير القمحـي الخبـزي وبين الساقي الخمري من جهة وبين عشاء المسيح الأخير: (وفيما هم يأكلون أخـذ يـسوع الخبز وبارك وكسر وأعطى التلاميذ، وقال: خذوا كلوا. هذا هو جسدي. وأخـذ الكـأس وشكر وأعطاهم اشربوا منها كلكم. لأن هذا هو دمي الذي للعهد الجدي الـذي يـسفك من أجل كثيرين لمغفرة الخطايا)[2].

ثم هنا خمـر وقمـح. الخمـر، الحمـراء كالـدم، تـشير إلى مجـاوز الـريح الخمـري في الأسطورة الجاهلية، وإلى ساقي الملك في قصة يوسف، في حين أن الخبز يشير إلى الخبـاز في القصة ذاتها وإلى مطعم الطير في أسطورة مكة. عليه، فالأسطورة عميقة الوجود في تاريخ المنطقة، وهي تخترق ثقافتها كلها. إنها أسـطورة الخمـر والخبـز، البـارد والحـار، الـصيف والشتاء، الدم واللحم، الساكن والمندفع، العالي والواطي. وهما معا يمثلان الإله، يمـثلان أوزيريس، وكل آلهة المنطقة التي تشبهه. فهو إله مكون من مظهـرين، مـن نغمتـين؛ عليـا وسفلى، وهو تركيبهما معا.

أما فتيا السجن، أي الخباز وساقي الخمر، فهما رمز ليوسف والعزيز. فيوسف، هـو في النهاية، القتيل الذبيح، في حين أن العزيز هو الناجي. وسوف نرى في فصول لاحقه أن هناك إلها يدعى (عزيز) وأنه يمثل النغمة الخمرية الصيفية العالية. ويؤكد القـرآن مبـاشرة

---

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) إنجيل متى، 26: 26-27.

أن يوسف قتل رمزيا. فهو يرمي في الجب، أي يرسل إلى العالم الآخر. كما أن إخوته قالوا ﴿ ٱقۡتُلُواْ يُوسُفَ أَوِ ٱطۡرَحُوهُ أَرۡضٗا ﴾ [يوسف:9]. والطرح على الأرض، وعلى الجانب خصوصا، هو الإشارة المصرية لموت أوزيريس، كما سنرى في فصل خاص. أما بعثه فيشار إليه برفعه من هذه الرقدة. بل إن القرآن يشير إلى الصلب على لسان امرأة العزيز: إذن، فيوسف، عبر الخباز، ذبيح مثيل مطعم الطير. إنه الوجه الثاني للإله. في حين أن العزيز هو الناجي الذي يشرب الخمر من يد ساقي الخمر. السجينان، إذن، يمثلان يوسف والعزيز. إنهما سجينا صراعهما الأبدي.

لكن كيف يكون الصنمان مطعم الطير ومجاوز الريح بهذه الأهمية ثم لا تعطينا أخبار الجاهلية إلا اسميهما؟! ثم كيف يكونان بهذه الخطورة ولا يذكران في القرآن، كما جرى ذكر اللات والعزى ومناة وكما جرى مع ود وسواع، ومع يغوث ويعوق ونسرا؟!

الإجابة على هذا السؤال تقتضي منا أن نعود للقرآن كي نستقرئه حول هذا الأمر. فالقرآن أوثق مصدر عن ديانة الجاهلية. إنه الشاهد الذي لا يمارى على هذه الديانة وطقوسها. ونحن نعتقد أن النص القرآني أشار، ولو بشكل غير مباشر، إلى مجوز الريح ومطعم الطير.

السكران

القرآن أشار إلى مطعم الطير ومجوز الريح؟! أين؟!

لا داعي للاستغراب، فهناك مناطق ما تزال غامضة وغير مفهومة في القرآن. وإلى منطقة من هذه المناطق سنذهب علنا نعثر على ما يشير للإلهين الجاهليين: مطعم الطير ومجاوز الريح. وسوف نذهب بالتحديد إلى سورة الأنفال، وإلى الآية الخامسة والثلاثين من هذه السورة بشكل أكثر تحديدا. ففي هذه الآية وصف محدد لصلاة الجاهلية عند الكعبة: ﴿ وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمۡ عِندَ ٱلۡبَيۡتِ إِلَّا مُكَآءٗ وَتَصۡدِيَةٗۚ ﴾ [الأنفال:35].

صلاة الجاهلية، إذن، كانت مجرد مكاء وتصدية.

جملة غامضة جدا.

جملة مختصرة جدا.

لكنها تحمل وصفا من مصدر أول، معاصر للجاهلية، لا يوجد ما هو أصدق منه حين يتعلق الأمر بطقوس هذه الجاهلية، ألا وهو القرآن. عليه، فمن المفترض أنها جملة مركزية إذا أردنا أن نفهم ديانة مكة قبل الإسلام. أعني أنها ربما قد تكون مفتاحنا لفهم ألغاز ديانة مكة قبل الإسلام.

ورغم أهمية هذه الجملة هذه فهي لم تعط حقها عند الباحثين في ديانة العرب قبل الإسلام. بل لعلني أقول أنه لم يتعرض لها أحد كي يفهم من خلالها شيئا عن ديانة الجاهلية. لقد تجوهلت تماما، باعتبارها آية لا تفيد في فهم هذه الأديان. لكننا سنثبت هنا أنه لا يمكن فهم ديانة مكة قبل الإسلام من دون هذه الجملة القرآنية التي يمكن اختصارها بكلمات ثلاث: (صلاتهم مكاء وتصدية). في كلمات ثلاث لخص القرآن طقس الجاهلية المركزي في مكة كله.

وربما كان سبب الآية هو التفسير القاصر الذي أوردته المصادر الكلاسيكية العربية لهذه الآية. فقد أجمعت هذه المصادر العربية على أن المكاء والتصدية هما: الصفير والتصفيق؛ المكاء هو الصفير، والتصدية هي التصفيق. وماذا يمكن للمرء أن يستخلص عن الديانة الجاهلية من صفق وصفير؟!: (وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية» أي تصفيقا وتصفيرا) ويضيف: («وما كان صلاتهم عند البيت إلا مُكاء وتصدية»، أي لم يكونوا يصلون، ولكنهم كانوا يصفرون ويصفقون مكان الصلاة)[1]. يقصد أنهم لم يكونوا يصلون صلاة حقيقية كالصلاة الإسلامية التي نعرفها، بل يصلون صلاة غريبة تقوم على الصفير والتصفيق، أو قل أنها، على الأقل، كانت تحوي طقسا رئيسيا، هو طقس صفير وتصفيق.

ويضيف الجاحظ: (والتَّصدية، التصفيق، قال الله تعالى: «وما كان صلاتهم عند البيت إلا مُكاء وتصْديةً»، الآية، فالمُكاء: صوت بين النفح والصفير، والتصدية: تصفيق اليد باليد)[2].

---

(1) القرطبي، التفسير.

(2) الجاحظ، الحيوان.

لكن لم كانت الجاهلية تصفر وتصفق؟ وما معنى ذلك؟ فهذا ما لا يخبرنا به القرطبي ولا الجاحظ، ولا غيرهما. إنهم يصفرون ويصفقون فقط! عليه، فإن تمكنا من معرفة مغزى الصفير والتصفيق، فسنقطع، ربما، خطوة كبرى على طريق فهم ديانة العرب قبل الإسلام. ومن أجل هذا فإنه ربما قد ينفعنا خبر أورده ياقوت في معرفة أصل هذا الطقس المبهم، ومعناه:

(قال الشرقي بن القطامي: إنما سميت مكة لأن العرب في الجاهلية كانت تقول: لا يتم حجنا حتى نأتي مكان الكعبة فنمكّ فيه، أي نصفر صفير المُكَّاء حول الكعبة. وكانوا يصفرون ويصفقون بأيديهم إذا طافوا... فكأنهم يحكون صوت المكّاء) [1].

وهكذا فالمكيون كانوا بمكائهم (يحكون صوت المكاء)، أي يقلدونه. ويضيف الشوكاني مؤكدا هذا، ومتحدثا عن طائر المكاء الذي كانوا يقلدونه: (قيل المكاء: هو الصفير على لحن طائر أبيض بالحجاز يقال له المكاء). ويبدو أنه ينقل عن الثعلبي في الكشف والبيان: (قال السدي: المكاء الصفير على لحن طائر أبيض يكون بالحجاز يقال له: المكاء) [2].

والمكاء هذا طائر واقعي، صحراوي وشبه صحراوي، له صوت مثل صوت المزمار، لكن محمولاته الميثولوجية ثقيلة جدا.

إذن، كانت الجاهلية تمكّ في صلاتها، أي تقلد صوت صفير المكاء، أو تصفر على لحن الطائر الحجازي. وهذه إشارات مبشرة وجدية! فهي تمنحنا، شيئا محددا عن طقس المُكَاء الذي ورد في الآية الكريمة: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً﴾. فالمُكَاء هو صوت طائر محدد يدعى: المُكَّاء. والجاهلية كانت ترى أن حجها لا يكتمل إلا إذا مَكَت في الكعبة، أي حاكت صفير هذا الطائر وقلدته! أي أن تقليد صوت هذا الطائر كان جزءا رئيسيا من مشاعر الحج الجاهلي. فحجهم لا يكتمل إلا به.

---

(1) الحموي، معجم البلدان.

(2) الشوكاني، فتح القدير.

وهكذا قد أعطينا إشارة قد تفتح لنا الباب لفهم المُكَاء، على الأقل، وإن كانت لن تدلنا على مغزى التصدية- التصفيق. ذلك أن التصفيق بدا لابن القطامي، الذي ينقل عنه ياقوت، أمرا لا يحتاج إلى توضيح أو تفسير. وسوف نجد أن الأمر على غير ذلك. فأمر التصفيق أعوص بما لا يقاس من أمر المكو.

لقد أمسكنا الآن بطرف الخيط الذي أخذناه من يدي ياقوت والثعلبي؛ أي خيط المكو- الصفير، فلنتابعه. ونريد في البدء أن نعرف كيف كان يتم مكو الجاهلية في الكعبة: (كانوا يطوفون بالبيت عراة يصفرون بأفواههم، ويصفقون بأيديهم. وقد مكا الإنسان يَمْكُو مُكاءً، أي: صفر بفيه)[1]. لكن ابن السكيت يخبرنا أن هذا الصفير لا يتم عن طريق قبض الشفتين وإخراج الهواء منهما، بل عن طريق وضع الأصابع في الفم: (ويقال مكا يمكو مكواً ومكاء، إذا جمع يديه ثم صفر فيهما، قال الله جل وعز: وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية)[2].

حسن جدا. ثم، إذن، طائر يدعى المكاء، يقلد الجاهليون صوته في صلاتهم حول الكعبة. وهم يقلدون هذا الصفير عن طريق وضع الأصابع في الفم. وهي طريقة معروفة لإخراج صفير عال حاد النغمة. ونقطة الصفير العالي النغمة نقطة مهمة جدا، كما سنرى لاحقا.

ويبدو أن الطائر ومقلديه يتوحدون أحيانا، فيبدو الطائر هو من يضع يديه في فمه ويصفر: (والمُكّاء...: طائر في ضرب القنبرة إلا أَن في جناحيه بَلَقا، سمي بذلك لأَنه يجمع يديه ثم يَصْفر فيهما صفيراً حسنا)[3]. الطائر الأبلق - والبلق بياض مخلوط بسمرة - هنا هو الذي يضع يده في فمه ويصفر. إنه يفعل كالإنسان الذي يقلده. قلب الصورة هنا مفهوم جدا. إذ أن من يصفر صفير المكاء يضع نفسه في محل الطائر، أي أنه يصبح هو بذاته طائرا. عليه، يصح بشكل ما القول أن الطائر يصفر عن طريق وضع يديه في فيه.

---

(1) الخليل، العين.

(2) ابن السكيت، إصلاح المنطق.

(3) ابن منظور، لسان العرب.

ويضيف لنا الجاحظ معلومة محددة: (كان قيس بن مَخرمةَ بنِ المطلب بن عبد مناف، يمكو حول البيت، فيسمع ذلك من حراء)[1]. هنا يبدو أن بعضهم، وهو من عائلة جد الرسول، حول المكو إلى فن قائم بذاته. لكننا لا نستطيع أن نفهم تماما معنى جملة (حول البيت). فهل تعني أنه كان يمكو أثناء الطواف حول الكعبة، أم أن (حول البيت) تعني المنطقة الأوسع حول الحرم؟ غير أن الدميري ينقل لنا ما يفيد أن المكو كان طقسا جمعيا لا فرديا، وأنه كان يتم على الصفا أيضا، وليس في الكعبة فقط: (المُكاء والتصدية كانا من فعل العرب قديما قبل الإسلام، على جهة التقرب به والتشرع. قال: ورأيت عن بعض أقوياء العرب أنه كان يمكو على الصفا فيسمع من حراء، وكان قبل مولد النبي ﷺ عام الفيل. وكانت قريش تطوف بالبيت عراة يصفرون ويصفقون)[2].

في هذا المقتبس يتبين لنا:

- أن المكو والتصدية كان طقسا جماعيا (كان من فعل العرب). أي أنه ليس طقسا فرديا، وإن كان هناك أناس مهرة برعوا فيه. ولعلهم كانوا يقودون الطقس الجماعي. ويؤكد بيت شعر لعمرو بن الإطنابة أن هذا الطقس كان، بالفعل، طقس عبادة جمعيا:

(وظلوا جميعا لهم ضجة   مكاء لدى البيت بالتصدية)[3]

أي أننا أمام طقس جماعي (ظلوا جميعا). كما يؤكد هذا فخر الدين الرازي في مفاتيح الغيب هذا. فهو ينقل رواية عن ابن عباس يقول فيها: كان المكاء والتصدية نوع عبادة لهم.

- أن هذا الطقس كان يتم على الصفا. فبعض العرب (كان يمكو على الصفا). إنه طقس يخص الصفا، ولا يخص المروة. وبما أن مجاوز الريح هو الصنم الذي كان منصوبا على الصفا، فإنه يحق لنا أن نفترض أن التمكية مرتبطة بمجاوز الريح. كما يحق لنا أن نفترض أن المكاء الطائر مرتبط بالصفا.

---

(1) الجاحظ، البيان والتبيين.

(2) الدميري، حياة الحيوان.

(3) القرطبي، التفسير.

وتشير رواية أخرى حول قصة هاجر وإسماعيل، إلى أن طائرا ما كـان بالفعـل يقـيم على الصفا. يقول: (ونفد الماء الذي كان مع هاجر، فاشـتد بإسـماعيل العطـش فخرجـت هاجر تطلب الماء، ثم صعدت إلى الصفا، فرأت بقربه طائراً واقفاً، فرجعت، فإذا بالطـائر قد فحص برجله الأرض، فخرج الماء، فجمعته لئلا يذهب، فهي بئر زمزم) [1].

نحن نعتقد أن هذا الطائر هو المُكاء ذاته أو مثيله. وإذا كان هذا الطـائر هـو المكـاء، بالفعل، فإنه يحق لنا أن نفترض أن المُكّاء على علاقة بالماء المتدفق الجاري. فالطائر هو مـن فحص برجله، فأخرج الماء. وهذا قد يشير من بعيـد إلى الـسقاية، سـقاية الحجـيج، التـي ربطناها بمجاز الريح.

عليه، فمكو الجاهلية كان طرازا من التعبد للصنم (مجاوز الريح). والنغمـة العاليـة الحادة لطائر المكاء، تمثل هذا الصنم. إنه صنم نغمة عالية ما.

لكن، إذا كان طقس المكاء يـتم عـلى الـصفا، فمـن المنطقـي أن نفـترض أن طقـس التصدية كان يتم، بالمقابل، على المروة. وإذا كان كذلك فهو مرتبط بمطعـم الطـير، الـذي كان منصوبا على المروة. وهذه نتيجة حاسمة:

المكاء يتم على الصفا، وهو مرتبط بمجاوز الريح.

والتصدية تتم على المروة، وهي مرتبطة بمطعم الطير.

وهكذا، فقط قطعنا خطوة أخرى في طريقنا لفهم ديانة مكة قبل الإسلام.

غير أننا سنترك أمر التصدية إلى وقت لاحق. فلا بد أن لنا أن نلاحـق الآن العلاقـة بين المكاء الطائر وبين الصنم مجوز الريح.

المكاء والخمر

يدعم ارتباط المكو بمجاوز الريح - ساقي الخمر على الـصفا أننـا نعلـم جيـدا مـن المصادر العربية أن المُكّاء طائر خمري. أي أنه مرتبط بالخمر مثله مثل مجاوز الريح- سـاقي الخمر. وقد أوردنا سابقا بيت معلقة امرئ القيس:

---

(1) تاريخ اليعقوبي، مجلد 2، ص 25.

كـــأن مكــــاكيّ الجـــــواء غديّـــــة نـــشاوى تـــساقوا بالرَّيــــاح المفلفـــل

المكاكي جمع مكاء. كما أوضحنا من قبل أن الرَّياح في هـذا البيـت تعنـي الـراح، أي الخمر. عليه، فطيور المكاكي، تطير في الفضاء مغردة كأنها جماعة سكارى نشوى ومبتهجة بتأثير الخمر. ويروي ابن حمدون بيتا آخر لأبي دؤاد الإيادي يربط المكاء بالخمر:

تخـــــال مكاكيّــــــه بالــــــضحى خـــلال الـــدقاري شربــاً ثـــمالا)[1]

فحين تسمع المكاكي ضحى في الرياض سوف تظن أنها سكارى ثملين. كما ينقل لنا الصولي في بيتا ثالثا:

وتغـــــرد المكـــــاء في صـــــحرائه تغريـــد مرتـــاح مـــن النـــشوات)[2]

إنه يغرد كمن انتشى بالخمرة. ولدينا من مـصدر متـأخر دليـل عـلى ارتبـاط المكـاء بالخمر: (هل لك أيها الممتزج بالروح امتزاج المكاء بالراح، المهدي إلى النـواظر النـزه وإلى النفوس الارتياح)[3]. لا ندري إن كان أراد بالمكاء هنا المُكَاء الـصوت أم المُكّـاء الطـائر. وأيا منهما أراد الكاتب فقد أوضح لنا ارتباط بين الخمـر والمكـاء وامتـزاجهما معـا. وهـذا الكلام يردد ما هو شائع في الثقافة العربية عن العلاقة بين المكاء والخمر.

ومن الشيباني هذا البيت:

(إِذا اسْتَـسْمعتْ بالهَجْـل لم تـستمع بــه ســوى ســكرة المُكَّـاءِ أَو أَزةِ الرعـد)[4]

والهجل: هو المُطْمئِنُّ من الأَرض، أو ما اتسع من الأَرض وغَمَـضَ؛ أي انخفـض، بناء على لسان العرب. وهكذا فهنا أيضا نجد أن للمكاء صيحة غاضبة تـدعى بالـسّكرة.

---

(1) ابن حمدون، التذكرة.

(2) الصولي، أشعار أولاد الخلفاء.

(3) الحموي، محب الدين، حادي الأظعان.

(4) الشيباني، أبو عمرو، الجيم.

ونظن أن غضبته هذه مرتبطة بشربه الخمر. ينقل اللسان عن ابن الأعرابي: (سكر من الشراب يسكر سُكْراً، وسكر من الغضب يسكر سكرا إذا غضب)[1].

والمكاء يغني في عز الحر. وهذا الوقت هو وقت فورا الماء والنبيذ. قال الشاعر:

ونشّ ماء القليب والغدير   وصعّد المكاء في التعشير

يقول هذا البيت أن المكاء يبدأ في تصعيد غنائه، أو تعشيره، وقت أن يبدأ ماء الغدران والآبار بالنقصان والنشيش. وجذر نش يعني فوران الماء أو النبيذ. فالنش: صوت الفوران للماء والخمر. يقال: نش الماء: صوّت عند الغليان. وكذلك ما سمع له كتيت كالنبيذ وما أشبهه.

وربما يفيدنا في توضيح علاقة المكاء بالخمر هذه القصة (نزل على رجل من طيء من بني حية رجل من بني شيبان بن ذهل يقال له المكاء، فذبح له شاة وسقاه الخمر. فلما سكر الطائي، قال: هلم أفاخرك: أبنو حية أكرم أم بنو شيبان؟ فقال له الشيباني: حديث حسن ومنادمة كريمة أحب إلينا من المفاخرة. فقال الطائي: والله ما من رجل مد يدا أطول من يدي، فقال له الشيباني: والله إن أعدتها لأخضبنها، فأعاد الطائي مدها فخضبها من الكوع كما قال)[2].

في الظاهر هذا سرد واقعي جدا. إنها قصة حدثت أو يمكن أن تحدث في بيئة قبلية. فبنو حية الطائيون وبنو ذهل بن شيبان قبيلتان معروفتان. كما أن المفاخرة التي قد تنتهي بالجرح أو بالقتل شائعة في الجاهلية وما بعدها. لكن اجتماع المكاء والخمر، إضافة إلى الحية التي هي عنصر رئيس في الموضوع كله، كما سنرى لاحقا، يجعلنا نعتقد أننا أمام سرد أسطوري يحاول أن يسوّق نفسه على أنه سرد واقعي.

فوق هذا، فنحن نعرف أن هناك شاعرا شيبانيا، إسلاميا لا جاهليا، يدعى المكاء بن هميم الربيعي الكوفي. وينسب له قوله:

---

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) ابن حمدون، التذكرة.

إني امـرؤ مـن بنـي شـيبان قـد علمـت هـذي القبائـل، أمـي مـنهم وأبي
إني إذا مـا شربـت الخمـر ينكـرني قـومي، وتعـرف منـي آيـة الغـضب

وهنا أيضا يرتبط المكاء بالخمر، في خبر يبدو أنه واقعي جدا. أما جملة (وتعرف مني آية الغضب) فربما كانت تضرب على سمعة المكاء كطائر مخيف. يقول الشاعر:

إذا غـرّد المكـاء في غـير روضـه فويـل لأهـل الـشاء والحمـرات

عليه، فثم رابط شديد بين المكاء والخمرة، الأمر الذي يدعم ارتباطه بمجوز الريح. فكلاهما خمري بوضوح.

وهكذا، فالخمر والماء، أي السيولة، مرتبطان بالصنم مجاوز الريح وطائره. أي مرتبطان بالصفا.

نهيك

لكن لماذا يدعى، أو يوصف، مجاور الريح أحيانا بأنه نهيك: (نهيك مجاور الريح)؟ أي لم تضاف إلى اسمه كلمة نهيك؟ نحن نعتقد أن (نهيك) هي وصف لمجاوز الريح. ذلك أن جذر نهك يعطي معنى الإجهاد والمرض والشجاعة، لكنه يعطي أيضا معنى النزف والنزح والمبالغة: (نهكت الإبل ماء الحوض: إذا شربت جميع ما فيه... ونهكت الناقة حلبا أنهكها: إذا نقصتها فلم يبق في ضرعها لبن. وفي حديث ابن عباس: غير مضر بنسل ولا ناهك في حلب، أي غير مبالغ فيه. وروي عن النبي ﷺ، أنه قال للخافضة: أشمي ولا تنهكي، أي لا تبالغي... والنهك المبالغ في كل شيء. والنهك والنهيك: المبالغ في جميع الأشياء)[1]. يضيف الزبيدي: (ونَهِك الشراب... كسَمع: أفناه شربا واستيفاء)[2]. ويزيد الأزهري: (ونَهكَت الإبلُ ماء الحوض: إذا شربت جميع ما فيه. قال ابن مقبل:

(1) ابن منظور، لسان العرب.
(2) الزبيدي، تاج العروس.

نواهــك بَيُّــوتِ الحيــاضِ إذا غــدت عليـه وقـد ضـمّ الـضَّرِيب الأفاعيـاً)[1]

عليه، فنهيك تعني، في غالب الأمر: الساقي المستنزف، أو الـساقي المبـالغ في نزحـه ونزفه، أو الشارب المبالغ في شربه. وهذا ما يتوافق مع مجاوز الريح كساقي خمر.

ولعل بيت عنترة الشهير عند اللغويين يؤيد ما نقول حول علاقة المكاء أيضا بالنزف والنزح:

وحليــــل غانيــــة تركــــت مجــــدلا تمكــــو فريــــصته كــــشدق الأعلــــم

فعنترة في هذا البيت يقول أنه طعن زوج المـرأة الجميلـة فـترك محـل الطعنـة ينـزف كشدق الأعلم. والأعلم هو البعـير لأنـه مـشقوق الـشفة العليـا، أو الإنـسان ذو الـشفة المشقوقة. فالشفة المشقوقة تفلت اللعاب بشكل دائم. وظني أن المـصادر العربيـة لم تكـن دقيقة في تفسير هذا البيت. فهي اعتبرت أن المكو هنا يعني صوت بـين الـنفح والـصفير، انطلاقا من أن المكو هو صوت خروج الدم من الجرح: (المكو: شيء بين النفح والـصفير، لأنه لما طعنه نفح بالدم، فخرج منه الدم)[2]. والنفح خروج الدم سريعا أو عـلى دفعـات. يقال: طعنة نفّاحة: دفّاعة بالدم. كما يقال: (طعنة نَفُوحٌ ينفَحُ دَمُها سريعـاً. والنَّفُـوح مـن النوق: التي يخرج لبنها من غير حلب. ونَفَـح العِـرْقُ يَـنْفَح نَفحـاً إذا نـزا منـه الـدم)[3]. ويقول ابن قتيبة: (تمكو تصفر، من قول الله جل وعز «وما كـان صـلاتهم عنـد البيـت إلا مكاء وتصدية»، يريد صوت خروج الدم منها)[4]. ويضيف ابن دريد: (والمكْو من قولهم: مَكا يمكو مَكْواً ومُكاءً، وهو شبيه بالصّفير. قال الشاعر:

وحليــــل غانيــــة تركــــت مجــــدلا تمكــــو فريــــصته كــــشدق الأعلــــم)[5]

---

(1) الأزهري، تهذيب اللغة.
(2) الجاحظ، البرصان والعرجان.
(3) الأزهري، التهذيب.
(4) ابن قتيبة، المعاني الكبير.
(5) ابن دريد، جمهرة اللغة.

ويزيد ابن هشام: (يعني: خروج الدم من الطعنة، كأنه الصفير)[1].

وكل هذا يقول أن للدم تصويت عند خروجه من الجرح، وأنه قريب من الصفير. وفي رأيي أن هذا غير دقيق. ذلك أنه من غير المتصور أن يسمع صوت قوي لنزول الدم من طعنة رمح أو من شدق أعلم بسبب شفته المشقوقة، يقارب صوت الصفير، سواء كان الأعلم بعيرا أو بشرا. فنزوله سيلان ونزف ونفح، أي خروج بقوة وعلى دفعات وليس صفيرا أو ما يقرب منه.

فوق ذلك، فالمكو من أجل الصفير طراز من الضم لا الفتح. فلكي يمكو المرء عليه أن يضم شفتيه: (المكاء: الأَصوات مضمومة إِلا النِّداء والغِناء)[2]. والشفة المشقوقة ليست شفة مضمومة. وحتى إذا أخرج الصفير عن طريق وضع الأصابع في الفم، فإنه يشمل نوعا من الإغلاق بالأصابع لا الفتح. وفي رأينا أن الشراح لم يدركوا أن المكّاء صافر ناهك، أي صافر ونازف معا، أي نازف للخمر والماء، أي أنه فيضي، ينضح الماء من باطن الأرض، وأن جذر مكا يحمل هذين المعنيين، تبعا لذلك. بالتالي فإن يمكو هنا تعني ينزف أو يسيل، ولا تعني يصفر أو ينفح حد الصفير. وكل هذا يشير إلى علاقة مجاور الريح بالنزف والنزح والسيلان، مثلما هو حال المكاء الطائر، أي إلى علاقتهما معا بالسقاية، سقاية الماء وسقاية الخمر.

وقد ورد (نهيك) كاسم إله في بعض الكتابات الجاهلية، مما يقوي من فرض أن نهيك هو مجاوز الريح نفسه، أو أن نهيك صفة لمجاوز الريح:

(وهناك أسماء أصنام أخرى لم ترد في كتاب الأصنام، إنما وردت في كتب أخرى. وقد ذكرها «ابن الكلبي» نفسه في بعض مؤلفاته. ومن هذه الأصنام: ... صدى، وصمودا، والضمار، والضيزن، والعبعب، وعوض، وعوف، وكثرى، والكسعة، والمدان،

---

(1) ابن هشام، السيرة.

(2) ابن منظور، لسان العرب.

ومرحب، ومنهب، والهبا، وذات الـودع ويـا ليـل، وذريـح، وبـاجر، والجـد، وحـلال، والحمائم، وذو اللبا، والسعيدة، وغنم، وفراض، وقزح، وقيس، والمنطبق، ونهيك) [1].

ووجود نهيك كإله منفصل يجعلنا نعتقد أن نهيك- مجاوز الريح اسم مركب تركيب تماه. أي أن نهيكا فيه = مجاور الريح. وهذا يعني أنهما اسمان لإله واحـد، أو صـفتان للإلـه ذاته.

الطائر السكران

وبالمناسبة، يبدو أن علينا أن نشير إلى أن حكاية هذا الطائر الأسـطوري، المكـاء، مـا زالت حية حتى الآن في سوريا. فما زال الفلاحون السوريون هناك يدعون أن طائرا يدعى (السكران)، يظهر وقت نضوج الرمان والعنب، فيأخذ رمانة ناضجة فيفرغها من بذورها العقيقية الحمراء. ثم يطير إلى أشجار الكرمة، ويأخذ حبـات عنـب ناضـجة ويـضعها في الرمانة المجوفة. وحين يملأ الرمانـة بالعنـب الناضـج يقفلهـا بـالطين، ويتركهـا. وحـين يتخمر العنب ويصيرا نبيذا، يأتي (السكران) ليفـتح الرمانـة، ويغمـس بمنقـاره في النبيـذ المحيي شاربا، ثم يطير إلى السماء، ويحلق منتشيا سكرانا!

ليس لدي شك أن (السكران) هـذا هـو المُكّـاء ذاتـه. لقـد ظلـت أسـطورته، ذات الخلفية الدينية، حية حتى الآن! ورغم أن المكاء طائر صحراوي وشبه صحراوي، إلا أنـه يتواجد في سوريا، وفي بلاد الشام رغم بردها. يدلنا على ذلك قول شـاعر أعـرابي أمرضـه برد الشام فرأى طائر مكاء، فنصحه أن يغادر الشام، وان يـذهب إلى الجزيـرة العربيـة، إلى حيث أشجار الآء والأرطى، وإلا فإنه سيمرض مثله:

ألا أيهـــا المكـــاء مـــا لـــك ههنـــا ... آءٌ ولا أرطـــى فـــأين تبـــيض؟

فاصـــعد إلى أرض المكـــاكي واجتنـــب ... قـرى الـشام لا تـصبح وأنـت مـريض!

---

[1] علي، المفصل، د. جواد، 1970، الجزء الثالث، ص 794.

إذن، فقد توصلنا إلى أن مُكاء الجاهلية، الذي كان يطلق على الصفا- وإن كان هذا لا يمنع ا،ه يمارس في أماكن أخرى من الكعبة- تقليد لصوت المكَاء الطائر السكران، الذي هو على علاقة وطيدة بمجاوز الريح. كما افترضنا أن التصدية تتم على المروة، حيث نصب الصنم مطعم الطير.

لكن السؤال هو: إذا كانت الجاهلية تمكو كي تقلد صوت المكّاء الطائر، فلم كانت تصفق في صلاتها صفقا، ولا تقلد صوت كائن ما؟

للإجابة على هذا السؤال، علينا، في ما أظن، أن نناقش، بل وربما أن نتحدى، تفسير غالبية المصادر العربية لكلمة (تصدية). فبُعد عهد هذه المصادر العربية بالأسطورة الجاهلية، جعلتها غير قادرة على إدراك معنى مفرداتها بدقة، في بعض الأحيان. وربما كانت التصدية صوتا يرد على صوت المكاء. ولعل هذا ما يشير إليه بيت الشعر الذي أوردناه سابقا:

وظلوا جميعا لهم ضجة مكاء لدى البيت بالتصدية

فالبيت يكاد يقول أن التصدية صوت يرد على صوت المكاء.

بل لعلنا نقول أن التصدية في الآية القرآنية لا تعني التصفيق، بل ربما عنت تقليدا لصوت كائن ما. وهذا منطقي. فما دمنا نتحدث عن المُكَاء، أي مع تصفير كائن، فلا بد أن يكون للتصدية علاقة بصوت كائن آخر. ذلك أن صلاة الجاهلية التي نتحدث عنها بصدد كانت في الواقع طقس أصوات، أو تتمركز على طقس أصوات.

على كل حال، لدينا ما يكفي من الأدلة اللغوية التي تشير إلى أن التصدية في اللغة ليست تصفيقا فقط. بل إن هذه الأدلة تشير إلى أن معنى التصفيق ثانوي وليس أصليا: (التصدية: التصفيق ورفع الأصوات، وأصله من صَدَدْت أصدُّ، ومنه قول الله عزّ وجلّ: «إذا قومُكَ منهُ يَصِدُّونَ» أي: يضِجُّون ويَعِجُّون)[1]. هذا يعني أن معنى التصدية الأصلي

(1) الدينوري، المعاني الكبير.

هو إخراج الأصوات، أي عمل ضجة صوتية ما. يضيف تاج العروس نقلا عن ابن سيدة أن (التصدية: التصفيق والصوت)[1]. وليس الصوت هنا صوت الصفق كما هو واضح. فلو كان كذلك لكان قال: التصدية: صوت الصفق. كما أن ابن السكيت يؤيد هذا، ناقلا عن أبي عبيدة: (أبو عبيدة التصدية: التصفيق والصوت)[2].

ويبدو لنا أن المعنى الأصلي للكلمة يعني الصوت الذي يرد على صوت أو يرجعه، ثم صار التصفيق يدعى تصدية لأن فيه يدا ترد على يد. يؤكد هذا ما أورده الزبيدي أيضا: (ذَهَبَ أبو جعفرٍ الرّستمي، إلى أن التصدية من الصدى، وهو الصوت)[3]. وهكذا، فالتصدية في الأصل هي: صوت الصدى. وليس أبو جعفر وحده من يرى هذا. فقد نقل الأزهري: (قال ابن عرفة: التصدية من الصدى، وهو الصوت الذي يرده عليك الجبل)[4]. هذا يعني أن التصدية، في الأصل، ليست تصفيقا، بل صوتا يرد على صوت أصلي. وتصديقا لهذا ينقل لنا ياقوت بيتا لأبي مقرر:

طرقنا بالثني بني بُجَير بياتا قبل تصدية الديوك

من المستحيل أن تكون التصدية في هذا البيت تصفيقا. فالديوك لا تصفق بكل تأكيد، بل تصوت وتصيح. والذي يفهم من البيت أن الشاعر حمل صياح الديوك على طراز من التصويت يسمى التصدية. ويخبرنا كاتب متأخر أن: (التصدية كل صوت يجري مجرى الصدى في أنه لا غناء فيه. والتصدي أن يقابل الشيء مقابلة الصدى، أي الصوت الراجع من الجبل) (المناوي، التوقيف على مهمات التعريف). هنا التصدية صوت يردد صوتا أصليا، ولا علاقة له بالتصفيق. ويقدم لنا اللسان تفسيرا لفكرة التصدية تجعلنا نفهم لم سمي التصفيق تصدية: (صدًّى: قيل أَصْلُه صَدَّد لأنه يقابِل في التصفيقِ صَدُّ هذا صَدَّ الآخَرِ أَي وجهاهما، وجه الكف يقابِل وجه الكف الأُخرى)[5].

---

(1) الزبيدي، تاج العروس.
(2) ابن السكيت، القلب والإبدال.
(3) الزبيدي، تاج العروس.
(4) الأزهري، تهذيب اللغة.
(5) ابن منظور، لسان العرب.

إذن، فلأن التصفيق حركة تضاد، وحركة رد، أي حركة تواجه يد فيها اليد الأخرى، تعاكسها وتصادها، فقد سمي التصفيق تصدية. وهذا ظاهر في قوله تعالى: («أما منِ استغنى فأَنت لَهُ تَصَدَّى» معناه: تتعرّض له، وتميل إليه وتقبِل عليه، يقال: تصدَّى فلان لفُلان، إذا تعرض له)[1].

بهذا المعنى، وبهذا المعنى بالذات، يمكن القبول أن الصفق تصدية، أي رد كف على كف. فثم كفان: واحدة ترد على الأخرى، مثلما أن ثم التصدية هي رد صوت على صوت أصلي. وهذا يعني أن الجاهلية لم تكن تصفق، بل كانت تصدّ، أي تقوم بحركة فيها رد بصوت على صوت أصلي. أو قل أنها كانت ترد على صوت المكاء بصوت آخر هو رجعه وصداه، مثلما ترد اليد على اليد في الصفق. وهذه الصوت هو التصدية.

بالتالي، فالتصدية صوت طِباق للمكو ليس إلا.

التصدية والحية

طيب، لدينا صوت يقلد صوت المكاء كانت الجاهلية تطلقه على الصفا. ولدينا ترجيع (تصدية) لهذا الصوت، ورد عليه، كان يطلق من على المروة، في الجهة المقابلة، في ما نفترض. فأي صوت هو إن لم يكن صفقا بالأيدي؟

نحن نفترض أن هذا الصوت المصدّي تقليد لصوت الحية، أي كشها وفحيحها. فمقابل النغمة العالية لصوت المكاء، نغمة القمة، تنطلق نغمة القرار، نغمة الحية الفحيحية الواطئة الجشاء، التي تشبه الصدى. ومقابل الطائر في (قمة) الشجرة، هناك الحية على (الأرض) عند جذع الشجرة نفسها. وسوف يتضح لنا هذا بوضوح أكبر لاحقا. إنهما نغمتا الكون المركزيتان: الصيفية العالية، والشتوية الباردة. وللبرهنة على أن للتصدية علاقة وطيدة ما بتصويت الأفاعي وفحيحها نأخذ قول الشاعر:

من المتصدّيات بغير سوء ... تسيل إذا مشت مشي الحباب

---

(1) الزبيدي، تاج العروس.

ويخبرنا اللسان أن الشاعر: (يعني الحية)[1]. عليه، فالمتصديات هن الأفاعي والحيات، والواحدة منهن: متصدية. وهذا يعني أن ثمة رابطا لغويا شديد القوة بين التصدية والمتصديات، إذ يجمعهما جذر واحد. ومن الصعب أن نمنع نفسنا من الافتراض أنها سميت متصدية لأنها تصدّي، أي تطلق صوتا مثل الصدى.

يضيف الزبيدي في: (الصُّدَّاد...: الحية، عن الصاغاني)[2]. إذن، فالحية هي (المتصدية)، وهي (الصُّداد) أيضا، أي الذي يصدّ ويرد. أكثر من هذا، لدينا تعبير شائع في العربية يقول: صمّي ابن الجبل. يقول ابن سيدة: (ابن السّكيت: صَمِّي ابْنَةَ الجَبَل: يقال عند الأمر يُسْتَفْظَع. وقال: أرادوا بابنة الجبل: الصَّدَى)[3]. إذن، فالصدى، أي ترجيع الصوت، يدعى: ابنة الجبل. غير أن اللسان يخبرنا في مكان آخر أن ابنة الجبل تعني أيضا: الحية، وليس فقط صدى الصوت. يقول في تعليقه على الأبيات:

بدلت من وائل وكندة عدوان وفهما، صمّى ابنة الجبل
قوم يحاجون بالبهام ونسوان قصار، كهيئة الحجل

(أُنوّه كما يُنوه بابنةِ الجبل، وهي الحية)[4]. أما الجاحظ فيقول: (ومن أمثالهم: صَمِّي صَمَامِ، وَصَمِّي ابْنَةَ الجبل، وهي الحيَّة)[5]. ويزيد الزمخشري: (ابنة الجبل: ومعناه الصدى يجيب المتكلم بين الجبال... ويقال: إن ابنة الجبل الحية أيضا)[6]. ويزيد الميداني: (ابنة الجبل، الصدى، وهو الصوت يجيبك من الجبل وغيره. والداهية، يقال لها ابنة الجبل أيضاً. وأصلها الحية فيما يقال)[7].

---

(1) ابن منظور، لسان العرب.
(2) الزبيدي، تاج العروس.
(3) ابن سيدة، المخصص.
(4) ابن منظور، لسان العرب.
(5) الجاحظ، الحيوان.
(6) الزمخشري، ثمار القلوب.
(7) الميداني، مجمع الأمثال.

إذن، فابنة الجبل هي اسم للصدى والحية معا. أي أن ترجيع الصوت والحية لهما نفس الاسم: الصدى. ولا نظن أن هذا صدفة. عليه فليس غريبا أن تكون (تصدية) الجاهلية تقليدا لصوت الحية. فصوت الحية يبدو كما لو أنه صدى لصوت أصلي. إنه ترجيع مثل الصدى. وهو في التقليد الجاهلي صدى واه لصوت المكاء، الذي يمثل النغمة العليا للكون.

عليه، تكون شعيرة الجاهليين شعيرة قائمة على تقليد صوت المكاء، ذي النغمة العالية، نغمة القمة، وصوت يعارض هذا الصوت ويعاكسه ويقابله. ذلك أن الصد هو المواجهة والمقابلة: (هذا صَدَدَ هذا... وعلى صَدَده، أي قُبالَته)[1]. وعلى الأغلب فإن الصوت المقابل هو صوت التصدية، أي صوت الحية وصوت الصدى، الذي يمثل النغمة الواطئة، نغمة القرار. أي أن صلاتهم كانت تقليدا لنغمتي الكون المركزيتين: القمة والقرار، الصوت والصدى.

ليس أمر التصدية، إذن، أمر تصفيق بل أمر صوت كالصدى وكفحيح الحية. وعند ابن كثير ما يوحي بأن الجاهليين كانوا يتسمعون لصوت خفيض بعيد: (وقال ابن جرير عن ابن عمر في قوله: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾ [الأنفال:35] قال: المكاء الصفير، والتصدية التصفيق، وعن ابن عمر أيضا انه قال: أنهم كانوا يضعون خدودهم على الأرض ويصفقون ويصفرون)[2]. ويبدو أنهم كانوا يضعون خدودهم لسماع صوت النغمة الواطئة، صوت الحية. أو كانوا يتسمعون لصدى صوت المكو الذي ترده الأرض، فيأتي ضعيفا واهيا كما لو أنه حية.

ولا شك أن هذه الحية هي التي تطوت في أساس الكعبة عند بنائها، كما سنرى في وقت لاحق. ولأن الصدى صوت أخفض من صوت المكو، فإن المروة (جبيل صغير) أصغر من جبل الصفا. فالصفا يمثل النغمة العالية للكون، في حين أن المروة يمثل النغمة

(1) لسان العرب.

(2) ابن كثير، المختصر.

الواطئة. وهذا يعني أن مجاوز الريح على الصفا هو الصنم الذي يمثل نغمة العالم الصيفية العالية، في حين أن مطعم الطير على المروة ممثل لنغمة الكون الشتوية الواطئة.

العداء بين الحية والمكاء

لكن إذا كان مطعم الطير يساوي الحية، فليس غريبا أن تكون الحية، دوما، طعاما لطائر في العديد من القصص. فهي، بشكل ما، طعامه ومأكله. إنها (مطعم الطير). ذلك أن التناقض بين النغمة العالية والنغمة الواطئة، بين الصوت والصدى، يظهر كعداء مستحكم بين المكاء والحية. فحين تحل النغمة العالية الصيفية، ممثلة بالمكاء الطائر، تندحر النغمة الواطئة الصيفية، ممثلة بالحية. وقد أوردنا من قبل قصة المكاء الشيباني وحية الطائي، التي تعكس مواربة هذا الصراع. وثم قصص كثيرة عن هذا العداء المستحكم:

(وحدث ابن الأعرابي عن هشام بن سالم، وكان من رهط ذي الرمة، قال: أكلت حية بيض مكاء، فجعل يشرشر على رأسها ويدنو منها، حتى إذا فتحت فاها تريده، وهمت به، ألقى في فيها حسكة، فأخذت بحلقها حتى ماتت. وأنشد أبو عمر الشيباني:

إن كنت أبصرتني قلا ومصطلما   فربما قتل المكاء ثعبان) [1]

ويضيف الدميري نقلا عن القزويني: (المكاء من طير البادية يتخذ أفحوصا عجيبا. وبينه وبين الحية عداوة، فإن الحية تأكل فراخه)[2].

وهذا العداء موجود أيضا في القصص السومرية الأكادية، وعلى الأخص في أسطورة (إيتانا والنسر). لكن المكاء يتحول إلى نسر. فالنسر والحية يقيمان في شجرة الصفصاف - الخلاف. ثم يختلفان فتنشأ الحرب بينهما:

(فتح النسر فمه وقال للحية:

تعالي نعقد اتفاقا فيما بيننا

تعالي لنصبح شركاء أنا وأنت...

---

(1) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة.

(2) الدميري، حياة الحيوان.

وأمام البطل شمس أديا قسميهما...
وبعد أن أديا قسميهما أمام شمس
وبعد أن انتصبا وتسلقا الحبل معا، صار
حمل في مسكنهما، ومعا ولد لهما فراخ
كان ذلك تحت ظل شجرة
صفصاف حيث ولدت الحية
بينما فوقها كانت ولادة النسر).
أما في نص آخر للأسطورة فقد ورد الأمر كما يلي:
(في رأس شجرة ولد للنسر فراخه
بينما كانت الحية تلد تحت الصفصافة نفسها
وفي ظل شجرة الصفصاف هذه/ النسر والحية يأتيان كحليفين
ويقسمان على أن يكون الواحد
بالنسبة للآخر أخا).
غير أن النسر يخرق المعاهدة:
(لكن النسر قرر التهام صغار الحية....
ونزل وأكل صغار الحية
وعادت الحية في المساء عندما زال النهار ...
نظرت الحية إلى الجحر فلم يعد موجودا
وانحنت فوقه فلم تجد صغارها
وبأظافرها حفرت عندئذ التراب
ومن الجحر كانت دوامات الغبار
عندئذ تظلم السماء)[1].

---

(1) ديوان الأساطير، سومر وأكاد وآشور، الكتاب الثاني، ص592-495.

عليه، فقد كانت فراخ الحية (طعاما) لأولاد النسر. لقد كانت مطعما للنسر، أي أنها كانت مطعما للطير. وتعطينا قصة ترميم الكعبة دليلا آخر قويا على علاقة العداء بين الحية والطائر:

(وكان البحر قد رمى بسفينة إلى جدة لرجل من الروم فتحطمت، فأخذوا خشبها فأعدوه لسقفها. وكان بمكة رجل قبطي نجار، فتهيأ لهم في أنفسهم في بعض ما يصلحها. وكانت حية تخرج من بئر الكعبة التي كان يطرح فيها مما يهدي لها كل يوم، فتشرف على جدار الكعبة. وكانت مما يهابون. وذلك أنهم زعموا قلما كان يتقرب من بئر الكعبة أحد إلا احزألت وكشت، وفتحت فاها فكانوا يهابونها. فبينما هي يوماً تشرف على جدار الكعبة كما كانت تصنع، بعث الله عز وجل عليها طائراً لا يدرون ما هو فاختطفها من متشرفها، فذهب بها) [1].

ويكرر ابن الأثير الرواية ذاتها، مع شيء من الاختصار:

(وكانت حية تخرج من بئر الكعبة التي يطرح فيها ما يهدى لها كل يوم فتشرف على جدار الكعبة، وكان لا يدنو منها أحد إلا كشت وفتحت فاها، فكانوا يهابونها، فبينما هي يوماً على جدار الكعبة اختطفها طائرٌ فذهب بها، فقالت قريش: إنا لنرجو أن يكون الله عز وجل قد رضي ما أردناه) [2].

أما الأزرقي فيقول: (فلما جمعوا الحجارة وهموا بنقضها، خرجت لهم حية سوداء الظهر، بيضاء البطن لها رأس مثل رأس الجدي تمنعهم كلما أرادوا هدمها، فلما رأوا ذلك اعتزلوا عند المقام وهو يومئذ في مكانه اليوم ثم قالوا: ربنا أردنا عمارة بيتك فرأوا طائراً أسود ظهره، أبيض بطنه، أصفر الرجلين أخذها فجرها حتى أدخلها أجياد) [3].

إذن، فلدينا هنا طائر وحية. الطائر في الأعالي، والحية في الأسفل تحرس بئر الكعبة وما يوضع فيه من تقدمات ونذور. الحية والطائر يدخلان المسرح معا دوما. وأغلب الظن

---

(1) ابن إسحق، السيرة النبوية.

(2) ابن الأثير، الكامل.

(3) الأزرقي، أخبار مكة.

أن الطائر هو المكاء عدو الحية. والطائر والحية هنا هما صاحبا شعيرة (المكاء والتصدية). لقد اختطف الطائر الحية، وحل الصيف محل الشتاء، حل الكون الفائر محل الكون البارد. حل الخمر محل القمح. لكن العكس يحدث أيضا حين ندخل في النغمة الشتوية الواطئة، فالحية هي التي تبتلع الطائر أو فراخه، وهكذا. الطائر في الأعالي، لذا فهو يمثل النغمة العالية، والحية في الأسفل، لذا فهي تمثل النغمة الواطئة. ليس ذلك فحسب، بل إن طبقة صوت الطائر عالية، وطبقة صوت الحية سافلة واطئة.

وربما كان علينا أن نذكر بما جاء في رؤيا يوحنا اللاهوتي في العهد الجديد كي تكتمل صورة الصراع بين الطائر والحية: (وحدثت حرب في السماء. ميخائيل وملائكته حاربوا التنين وحارب التنين وملائكته. ولم يقووا فلم يوجد مكانهم بعد ذلك في السماء. فطُرح التنين الغظيم الحيةُ القديمة... كله طرح إلى الأرض وطرحت معه ملائكته)[1]. هنا ثمة حرب بين ميخائيل والتنين، أي الحية كما يوضح الإصحاح ذاته. وميخائيل (ميكائيل) هو، في أغلب الظن، شبيه المكاء العربي. فهو ميكا إيل، أي الإله المكاء. عليه فنحن بصدد مواجهة بين طائر وحية. وهذه الحرب تجري في السماء لا على الأرض (وحدثت حرب في السماء)، مما يؤكد أننا أمام صراع ذي طابع ديني. أي أنه صراع رمزي وليس صراعا واقعيا بين حية وطائر واقعيين. إنه في الواقع صراع بين قسمي السماء الشمالي والجنوبي.

لكن يبدو أن علينا الآن أن نذهب إلى إله مكي جاهلي آخر غريب مرتبط بالكعبة، لنكتشف إن كانت له من علاقة بالحية وتصديتها.

ذو بكة

نعرف أن لمكة أكثر من اسم، أشهرها (بكة) الذي ذكر في القرآن: (إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة). وقد حاولت المصادر العربية القديمة أن تفك لنا لغز هذا الاسم، فتوصلت إلى أن نقشا مفترضا عثر عليه في الكعبة يحل لها مسألة هذا الاسم:

(حدثنا أحمد: يونس عن زكريا بن أبي زائدة عن عامر الشعبي قال: حدثني من قرأ في أسفل المقام أو في تحتجة في سقف البيت: أنا الله ذو بكة، بنيته على وجه سبعة أملاك

---

(1) الكتاب المقدس، رؤيا يوحنا؛ 12: 7-8.

حنفاء، باركت لأهله في اللحم، والماء، وجعلت رزقهم من ثلاثة سبل)[1]. ويقول الأزرقي: (ووجد في الحجر كتاب من خلقة الحجر أنا الله ذو بكة الحرام، وضعتها يوم وضعت الشمس والقمر، وحففتها بسبعة أملاك حنفاء لا تزول حتى تزول أخشباها. مبارك لأهلها في اللحم والماء)[2]. أما ابن الضياء فينقل عن ابن إسحق: (أن قريشاً وجدت في الركن كتاباً بالسريانية وفيه: «أنا الله ذو بكة خلقتها يوم خلقت السموات والأرض إلى آخره». وعن الزهري قال: إن قريشاً حين بنوا الكعبة وجدوا فيه حجراً وفيه ثلاثة صفوح؛ في الصفح الأول: «أنا الله ذو بكة صنعتها يوم صنعت الشمس والقمر» إلى آخر كلام ابن إسحاق المتقدم في الفضائل. وفي الصفح الثاني: «أنا الله ذو بكة خلقت الرحم واشتققت لها اسماً من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها بتته»)[3].

أما النويري فيروي عن ابن عباس أن النقش يقول: (أنا الله ذو بكة حرمتها يوم خلقت السموات والأرض والشمس والقمر، ويوم صغت هذين الجبلين، وحففتها بسبعة أملاك حنفاء لا تزول حتى يزول أخشباها، مبارك لأهلها الماء واللبن)[4].

بناء على كل هذه المقتبسات، فثم إله في مكة يعلن عن نفسه بوضوح قائلا أن اسمه هو: ذو بكة. وهكذا فقد بدا وكأن اللغز قد حل. فثم إله يدعى: ذا بكة، وثم مدينة تدعى بكة، أخذت اسمها من اسم الإله الذي ينسب إليها.

الأمور ليست بهذه السهولة، في الحقيقة. إذ بناء على هذه الفرضية يبدو أن الإله هو من اشتق اسمه من اسم المدينة، لا العكس. فهو المنسوب إليها: (ذو بكة)، وليست هي المنسوبة إليه. ثم ماذا تعني كلمة (بكة)؟ وهل حقيقة أن هذا الاسم في الأصل هو اسم للمدينة؟ رواية ابن اسحق تشير إلى أن الحرم هو الذي يدعى بكة. إذ يورد أن النقش الذي وجد (في أسفل المقام أو في تختجة في سقف البيت) يقول: (أنا الله ذو بكة، بنيته على وجه سبعة أملاك حنفاء). ومن الواضح أن كلمة (بنيته) تعني الحرم لا المدينة. ولدينا

---

(1) ابن اسحق، السيرة النبوية.
(2) الأزرقي، أخبار مكة.
(3) ابن الضياء، تاريخ مكة.
(4) النويري، نهاية الأرب.

نصوص أخرى تؤكد لنا أن بكة هي موضع البيت بشكل خاص. إذ ينقل ياقوت عن: (يحيى بن أبي أنيسة: بكة موضع البيت، ومكة الحرم كله). يضيف ياقوت: (وقال آخرون: بكة موضع البيت، وما حول البيت مكة)[1].

بالتالي، فبكة ليس اسم المدينة، بل اسم البيت، أو الحرم في الأصل. ولعل هذا ما تقوله الآية القرآنية: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ﴾ [آل عمران:96] فيبدو أنه يؤكد هذا الاستنتاج. فهي تتحدث عن بيت لا عن مدينة أو قرية. عليه، فبكة هي الحرم، أو هي نقطة محددة فيه في الأصل. لذا علينا أن نسأل: لماذا سمي الحرم، آو نقطة فيه، باسم بكة؟ وما معنى هذا الاسم حقا؟

حاولت المصادر العربية أن تجد معنى ما لاسم (بكة) من خلال البحث في الجذر اللغوي. فالجذر بك يعني: دق العنق. يقال: بك عنقه، أي دقها دقا. كما يعني الزحم والازدحام. يقال: بك فلانا يبكه، أي زحمه وزاحمه ودفعه. كما يعني أيضا الإذلال ووضع الكرامة. يقال: بككت الرجل، إذا وضعت منه ورددت كرامته. كذلك قد يعني الجماع الشديد. يقال: بك الرجل المرأة إذا نهكها في الجماع. من هذه المعاني اختارت المصادر العربية اثنين من أجل تفسير الاسم بكة. فقيل: إنما سميت بكة لأنها تبك أعناق الجبابرة إذا ألحدوا فيها بظلم. وقيل: لأن الناس تبك بعضها بعضا فيها، أي تزحم بعضها بعضا، انطلاقا من زحمة الحج في ما يبدو.

وليس لنا أن نغفل معاني الجذر بالتأكيد. فكل كلمة مركزية في أسطورة أو طقس هي خلية أولى تحمل في ثناياها كل المعاني التي تتعلق بالأسطورة. إنها، أي الكلمة، مثل ال (دي إن إيه) الذي يحمل الصفات الوراثية. لكننا بحاجة إلى أكثر من معاني الجذر، حتى نتقدم ونستفيد من هذه المعاني.

على كل حال، ما هو واضح لنا، بناء على النقش المفترض، أن هناك إله ينسب نفسه إلى شيء يدعى بكة. فهو (ذو بكة) على غرار (ذي الخلصة). لكن الفارق أننا نعرف أن ذا

---

(1) ياقوت الحموي، معجم البلدان.

الخلصة منسوب إلى شجرة محددة خاصة به (الخلصة)، في الأغلب، في حين أننا لا نعرف بعد شيئا عن بكة التي ينسب إليها هذا الإله.

ولا نريد أن نطيل في هذا الموضوع، بل سنقدم استنتاجنا مباشرة. هذا الاستنتاج يقول أن (ذا بكة) هو إله أوزيريسي الطابع، وأنه سمي (ذا بكة) لأنه مرتبط ببئر تدعى (بكة)، تسكنها حية محددة، كما هو الحال مع أوزيريس المصري. فعرش أوزيريس في أبيدوس في مصر يقوم على بئر أو شق في الصخر، تذهب إليه أرواح الموتى، على ظهر حية ما، ويدعى: بك، بق، بقا، أو ما شابه. يحدثنا ولاس بدج في كتاب الموتى عن مدينة أبيدوس التي أخذت اسمها من اسم أوزيريس، وكانت عاصمة المنطقة الثامنة في مصر العليا، ومركز عبادة أوزيريس في مصر العليا، وكان يعتقد أن هذا الإله مدفون فيها: إذ (يرى التقليد المصري أن الشمس تنهي رحلتها اليومية في أبيدوس، ثم تدخل إلى (توت)، من شق في الجبال يدعى عند المصريين (بق، بك). هذه الجبال تقع بالقرب من المدينة. وفي الأسرة الثانية عشرة فقد اعتقد أن أرواح الموتى تجد طريقها نحو العالم الآخر، من خلال الوادي الذي بين هذه الجبال، إلى أوزيريس العظيم، حيث يقول البعض أن هناك حقول الإليزيه {الجنة}). لكن بك، بق، يتظاهر أحيانا كجبل. تقول ترنيمة مصرية:

(أنا أعرف جبل بكو الذي تستقر فوقه السماء. إنه من صخرة تي-يات، التي طولها 300 رود وعرضها 120 رود... وهناك حية على حافة ذلك الجبل... أنا أعرف اسم تلك الحية. «حية الجبل التي يمكن أن تقلبه»، هذا هو اسمها)[1].

وهكذا فلدينا شق في الصخر، أو خسفة، تحت الأرض يدعى (بق، بك) تذهب إليه أرواح الموتى، كي تلتقي هناك بأوزيريس. وهذا يعني أن أوزيريس هناك عند هذا الشق أو فوقه. أي أنه صاحب هذا الشق أو الخسفة التي تدعى بقة أو بكة. إنه ذو بقة أو ذو بكة، أي الإله الذي يقيم في هذا الشق أو الخسفة التي تدعى بهذا الاسم. وهناك حية غريبة في داخل هذا الشق. وهذا الشق يتظاهر أحيانا كجبل لأن أوزيريس في مظهريه الصيفي والشتوي، يتظاهر كجبلين جنوبي وشمالي.

---

(1) Budge, Wallis, Book of The Dead, www.sacred-texts.com

وفي ما يخص الشق، فنحن نعلم من المصادر العربية أن ثم بئرا، أو خسفة، في جوف الكعبة كانت توضع فيها النذور، وأن هبل قد أقيم فوقها. هذه البئر تنحدر إليها أرواح الموتى، كما نفترض. أو قل تُبك فيها أرواح الموتى، أي تزحم وتدفع. وقد أوضحت لنا المصادر العربية أن حية كانت تقيم بالفعل في هذه البئر. ومن الواضح أن حية البئر هذه، التي تحرس النذور والهدايا حسب المصادر العربية، كانت في الأغلب، أيضا، هي التي تنقل الموتى على ظهرها كما يقول التقليد المصري الفرعوني أو أنها تمثل هذه الأرواح، بشكل ما. هذه الحية، التي منعت أهل مكة من إعادة بناء الكعبة:

(وكانت حية تخرج من بئر الكعبة التي كان يطرح فيها مما يهدي لها كل يوم، فتشرف على جدار الكعبة، وكانت مما يهابون، وذلك أنهم زعموا قلما كان يتقرب من بئر الكعبة أحد إلا احزألت وكشت، وفتحت فاها فكانوا يهابونها)[1].

وهذه الحية قديمة جدا. فقد وجدت يوم بنى إبراهيم الكعبة كأول بيت. وكل معبد أوزيريسي هو بيت أول، مشابه للبيت الأصلي في السماء. والمصادر العربية تعطينا اسم هذه الحية. إنها: (السكينة). واسمها يدل على أنها تمثل السكون والقرار. يقول لنا اللسان نقلا عن آخرين: (وروى الأزهري بإسناده عن خالد بن عروة... أن إبراهيم حين أمر ببناء البيت ضاق به ذرعاً، قال: فبعث الله إليه السكينة وهي ريح خجوج لها رأس فتطوّقت بالبيت كطوق الحَجَفَةِ، ثم استقرّت، قال: فبنى إبراهيم حين استقرّت)[2]. أما الطبري فيقول: (فبعث الله عز وجل ريحاً يقال لها ريح الخجوج، لها جناحان ورأس في صورة حية، فكنست لهما ما حول الكعبة على أساس البيت الأول)[3]. وهناك وضع الأساس.

ويقول الدميري: (فبعث الله السكينة لتدله على موضع البيت، وهي ريح خجوج لها رأسان، شبه الحية، وقيل: الخجوج الريح الشديدة الهفافة البراقة، لها رأس كرأس الهرة

(1) ابن اسحق، السيرة.

(2) ابن منظور، لسان العرب.

(3) تاريخ الطبري.

وذنب كذنبها، ولها جناحان من در وزبرجد، وعينان لهما شعاع... فتطوقت السكينة على موضع البيت، كتطوق الحية)[1]. وعند ابن أبي الحديد:

(وهي ريح خجوج، فتطوقت حول البيت كالحجفة... وقال ابن قتيبة: الخجوج من الرياح: السريعة المرور.... قال: السكينة لها وجه كوجه الإنسان، وهي بعد ريح هفافة، أي خفيفة سريعة، والحجفة: الترس)[2].

إذن، هي حية شهيرة جدا. فهي من أشار إلى موقع بناء الكعبة، حين تطوت فبنيت الكعبة فوقها. وهي حية- ريح، أو حية تشبه الريح، تسمى السكينة. هذه الحية مرتبط ببئر الكعبة. والإله ذو بكة يقيم عرشه، مثل أوزيريس، فوق البئر بحيته. وهو ذو بكة، أي ذو البئر أو الشق، كما أنه ذو الحية، لأن البئر والحية يمتزجان معا، فكأنهما كائن واحد. وهذه الحية تشبه الحية التي تكون تحت عرش أوزيريس، والتي تنقل أرواح الموتي إلى العالم الآخر في الديانة المصرية الأوزيرسية. ومن المؤكد أنها هي الحية التي (تصدي)، أي حية (التصدية) في الآية القرآنية: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً﴾ [الأنفال:35]. إنها حية النغمة الواطئة، حية السكينة والقرار، أي رمز النغمة الواطئة، نغمة القرار الكوني، نغمة الموت. وثم رابط شديد الأهمية بين حية (السكينة) وبكة أو بقة. يخبرنا اللسان أن: (السكِينة أيضا اسم البقّة التي دخلت في أنف نمرود بن كَنْعان الخاطئ فأكلت دماغَه)[3].

وإذا كانت حية السكينة على علاقة بذي بكة، فإنه يمكن لنا أن نفهم الآية القرآنية ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ﴾ [آل عمران:96]. ذلك أن النبي إبراهيم وضع، بالفعل، أسس البيت الأول فوق الخسفة- الحية، التي هي بكة، أو رمز الإله ذي بكة. إذا كان هذا صحيحا، فإن شيئا يجسد النغمة العالية يجب أن يكون في الكعبة من الأعلى. ومن أجل هذا فإن طقس المكاء والتصدية، الذي كان يتم على الصفا والمروة، كان يمارس في

---

(1) الدميري، حياة الحيوان.

(2) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة.

(3) ابن منظور، لسان العرب.

الكعبة، في ما يبدو. ذلك أن نغمتي الكون الأساسيتين، تنطرحان أفقيا على الصفا والمروة، حيث العالية على الصفا، أي نغمة مجوز الـريح، والواطئـة عـلى المـروة، أي نغمـة مطعـم الطير. وهاتان النغمتان تنطرحان عموديا في الكعبة، حيث النغمة الواطئة- الحيـة تكمـن أسفل البئر، في حين أن النغمة العالية فوق البئر حيث وضع هبل، الأمر الذي يشير إلى أن هذا الصنم على علاقة بالنغمة العالية، في غالب الأمر.

والحق أن الدميري يؤكد لنا أنه كان مع النبي إبراهيم حين بنى الكعبة حيـة وطـائر، أي النغمة العليا والسفلى: (قيل: لما خـرج إبـراهيم... مـن الـشام، لبنـاء البيـت، كانـت السكينة معه والصرّد، فكان الصرد دليله على الموضع، والسكينة بمقـداره. فلـما صـار إلى موضع البيت، وقفت الـسكينة في موضـع البيـت، ونـادت ابـن يـا إبـراهيم عـلى مقـدار ظلي)[1]. السكينة هي الحية. أما الصرد فهو مثيل المكاء، أي ممثـل النغمـة العليـا، المقابلـة للنغمة الواطئة للسكينة- الحية. وقد كان الاثنان يوم بنى إبراهيم الكعبة.

وثم ما يدل على أن الصرد طائر مقدس. فقد ورد في لسان العرب عن آخـرين أنـه: نُهِي المحرم عن قَتْلِ الصُّرَد. وفي حديث آخـر: نَهـى النبـي ﷺ، عـن قتـل أَربـع: النملـة والنحلة والصُّرد والهدهد. ولا نريـد هنـا أن نـشوش بحثنـا بالحـديث عـن العلاقـة بـين (السكينة) وبين (شكينة) الأدب الرابيني العبري، التي تواجدت في تابوت العهـد. لكـن يمكن الإشارة إلى أنها هي السكينة العربية أسفل الكعبة.

إذن، فثم شق أو خسفة تحت الكعبة فيه حية، أي بالضبط كما هو الحال في أبيدوس. عليه، فالإله الذي يرتبط بهذا الشق وهذه الحية، أي ذو بكة، هـو إلـه أوزيريـسي الطـابع. وهو يقيم أسفل الكعبة. لذا فبكة هي النقطة السفلى في الكعبة. لكنه على علاقة بالمرة التي تمثل هذه النقطة حين تنطرح أفقيا كجبل.

حمر الأبك

ولدينا طراز غريب من الحمر، لم تستطع المصادر العربية فهمه تمامـا أو إلقـاء ضـوء كاف عليه، هو: (حمر الأبك). وقد ورد الاسم في أرجوزة لقُطَيَّة بنت بِشر الكلابِية:

---

(1) الدميري، حياة الحيوان.

جَرَبَّـــة مــــن حُمُــــرِ الأَبَـــكّ		لا ضَرَعٌ فيهــــــا ولا مُـــــــذَكِّى

والجربة هي العانة، أي جماعة الحمر البرية، أو السائبة: (هكذا أنشده ابن الأعـرابي، وزعم أن الأبك هنا جماعة الحمر تبك بعضها بعضا... قال ابن سيدة: ويـضعف ذلـك أن فيه ضربا من إضافة الشيء إلِى نفسه، وهذا مستكره، وقد يكون الأبك، هنا الموضع)[1].

ابن الأعرابي يرى أن البك هنا من الزحم. لكن ملاحظة ابن سيدة عن إضافة الشيء إلى نفسه تلغي هذا التفسير. لأنه إذا كانت الأبك تعني جماعة الحمر التـي تـزحم بعـضها، فإن النسبة تصبح كما لو أنها حمر الحمر! عليه فقد اقترح أن الأبك هنا مكـان محـدد. وهـو اقتراح أخف وطأة من اقتراح ابن الأعرابي، لكنه لا يحل المشكلة. فـأين هـو هـذا المكـان، ولماذا سمي الأبك، ولماذا تشتهر حمره بالذات بأنها (لا ضرع فيها ولا مذكى)؟ هـذا مـا لا إجابة عليه عند ابن سيدة. وقد ذهب ياقوت هذا المذهب: (الأبك: بتشديد الكـاف، هـو موضع يقول الراجز فيه:

جرَبـــــة مــــن حُمُـــــرِ الأبـــــك		لا ضَرَع فيهـــــا ولا مُــــذَكي)[2]

نحن نعتقد أن هذه الحمر على علاقة بذي بكة، وان هذا الطراز مـن الحمـر حيوانـه المقدس، وأنها بالتالي في حماه. إنها حمر الإله ذي بكة. وفي سياق محاولاتها تفسير اسم مكـة الثاني، أي بكة، ربطت المصادر العربية بين هذا الاسم، وبـين (البـك) الـذي يعنـي كـسر الأعناق في اللغة. يقول الزمخشري في أساس البلاغة عن مكة- بكة: وسـميت بكـة لأنهـا كانت تبك أعناق الجبابرة، إذا ألحدوا فيها بظلـم. ويـضيف الأزهـري في تهـذيب اللغـة: وقيل: إنما سميت بكّة لأنها تبكُّ أعناق الجبابرة. ونحن نعتقد أن لكـسر الأعنـاق بالفعـل علاقة بالأبك. إذ يبدو أن التضحية له بحيواناته، أي بحمره، حكر الأبك، كانت تتم عبر دق عنقها، على عكس الأضاحي الأخرى. لذا فالأبك تعنـي: الـشديد البـك، أي كـاسر الأعناق الشديد. ولدينا من التوراة دليل على أنه كان يتم التضحية بالحمير عن طريق كسر العنق: (لي كل فاتح رحم. وكل ما يولد ذكرا من مواشيك بكرا من ثور وشاة. وأمـا بكـر

---

(1) الزبيدي، تاج العروس.

(2) الحموي، معجم البلدان.

الحمار فتفديه بشاه. وإن لم تَفدِه تكسر عنقه) [1]. بكسر العنق، إذن، يضحى بالحمار، كما يعلمنا سفر الخروج.

أكثر من هذا، فلدينا تصويرا مصريا لحية ضخمة تدعى (آكل الحمار). وفي الصورة ترتفع الحية كي تقبض على الحمار من أصل عنقه. أي أنها تكسر عنقه. نعتقد أن هذه الصورة على علاقة بإله شبيه بذي بكة. وهي دليل على أن الأبك- ذا بكة يرتبط بالحية كما قدرنا من قبل. كما أنه دليل على ارتباطه بالحمار بشكل ما، أيضا.



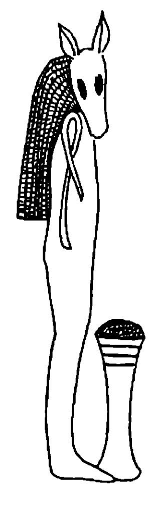
آكل الحمار، تصوير من بردية آني

وفي بردية آني، هناك فصل يدعى (دفع آكل الحمار إلى الخلف): (عساني أسحق آكل الحمار). ويقول للحية آكلة الحمار: (أتركي الحمار، لعلني أجد سماوات صافية عندما أعبر إلى العالم السفلي في قارب نشمت). فالحمار هو أوزيريس. والحية تمثيل لأوزيريس في موته الشتوي. وأكلها للحمار أوزيريس، أو كسرها لعنقه، تعبير عن هذا الواقع. ولا يجب أن يغرنا ما يبدو من تناقض بين الحمار والحية. ذلك أن تحول الآلهة في قرارهم الشتوي إلى

(1) خروج، 34: 20.

أفاع، يصور أحيانا على أنه موت بلسعة حية. ولأن الحمار تمثيل لأوزيريس الميت، فإننا في فصل ترنيمة إلى رع من بردية آني نجد الكاتب آني يقول: (عساني أسحق الحمار)، أيضا. سحق الحمار تعبير عن الرغبة في عودة أوزيريس إلى الحياة، إلى الطور الفيضي.

وبهذا يمكننا أن نفهم لم يصور (عمود جد) المرتبط بأوزيريس الفيضي بالقرب من حمار في بعض المصورات المصرية. إذ أن (جد) يمثل أوزيريس النغمة العالية، في حين أن أوزيريس النغمة الواطئة يرتبط، في ما يبدو، بالحمار.



الحمار يقف إلى جانب عمود جد، عمود أوزيريس. يدعى هذا الحمار بـ «حمار التوت» أو «حمار الطوط» Ass Of The Tuat. وجذر (طوط) العربي يعني الإفراط في الطول. وإذا كان لهذا الجذر علاقة باسم هذا الحمار، فإن من المحتمل أنه يعني «الحمار الطويل». وهذا ما يتوافق مع واقع ان الحمار هنا طويل جدا مقارنة بالعمود[(1)]

عليه، يصير مفهوما لنا معنى جملة (حمر الأبك). إنها حمر أي حمر الإله ذي بكة، الذي يتماهى مع الحية، ويأخذ ضحيته بكسر عنقها. ولدينا دليل لغوي آخر على ارتباط الحمير بجذر (بك). فسفاد الحمير بالذات يدعى (البوك). يقال: باك الحمار الأتان، على حسب لسان العرب. ويقول لنا الجاحظ في الحيوان: ويقال في الخيل: كامها يكومها. وكذلك في الحافر كله. وفي الحمار وحده: باكها يبوكها بوكا. ومن الصعب على المرء أن لا يربط هذا بالأبك وبذي بكة.

فوق هذا كله، فإن الحمار يدعى (السكين) بالعربية. يقول لسان العرب: والسكينة أيضا اسم البقة التي دخلت في أنف نمْرود بن كَنْعان الخاطئ فأكلت دماغَه. والسُّكَيْن:

---

(1) Encyclopedia of Ancient Edypt, Margaret Bunson, 1991, page 47

الحمار الوحشي. وقد عرفنا قبل لحظات أن حية أسفل الكعبة، الحية التي دلت إبراهيم على كان بناء البيت، كانت تسمى أيضا: السكينة. إذن فالحمار والحية يملكان الاسم ذاته. وهكذا تجمع لنا الثلاثي في سطر واحد: السكينة- بكة أو بقة- الحمار!

غير أننا بحاجة إلى أن نذهب إلى الأساطير السومرية الأكادية. فهناك سنجد المكاء وذي بكة بكل وضوحهما. وهناك سنجد تأكيدا قويا آخر على ارتباط ذي بكة هذا بحية محددة. أما الأسطورة التي سنختارها فهي أسطورة شجرة إنانا وشجرة الصفصاف.

إنانا وشجرة الصفصاف

تبعا للأسطورة السومرية، فقد أطاحت ريح الجنوب بشجرة ال(خلبو)، أي الخلاف- والخلاف هو الصفصاف بالعربية- فحملتها مياه الفرات، ورمتها عند قدمي إنانا. أخذت إنانا الشجرة، وزرعتها في حديقتها. كبرت الشجرة جدا. ثم جاءت ثلاث كائنات غير مرغوبة وعششت عليها:

(فعند أصلها بنت حية سامة، عشها
وفي قمتها وضع طائر الزو فراخه
وفي المنتصف أقامت ليليث بيتها
العذراء الصارخة دوما {؟؟}
والتي يدخل صوتها الفرح في كل قلب
إنانا الطاهرة، عندها،
بكت حتى مطلع الفجر،
ومع مطلع الفجر ظهر جلجامش
سمع جلجامش بكاء إنانا الطاهرة:
أخبريني لم يذرف هذا الجمال مثل هذه الدموع؟
أجابت إنانا: حدث في يوم من الأيام
بعد أن خلقت السماء والأرض والإنسان

وبعد أن استراح آنو في السماء
وبعد أن استراح إنليل على الأرض
وبعد أن دفعت آرشيغال إلى العالم السفلي
وبعد أن أبحر خالق (؟؟) العالم إلى العالم السفلي
بعد أن أبحر أنكي حاكم العالم السفلي
أنه كان هناك بَرَد للملوك
وأنه كان هناك شهب لأنكي
وانفجرت عاصفة، وسقط المطر على قارب الملك
كما يسقط ابن آوى على فريسة
انفجرت صاعقة، وسقط مطر إلهي على قارب أنكي
كما يهجم أسد على فريسة
وفي العاصفة هوت شجرة الخلبو {الصفصاف}
على ضفاف الفرات
ونمت البذور شجرة بعد أن غرقت
في مياه الفرات
في يوم العاصفة، قلعت الريح الجنوبية
جذور الشجرة
وحين انهارت الشجرة
سقطت في الفرات، الذي حملها
على شاطئ الفرات مشت سيدة تحترم كلمات آنو
ومن على الشاطئ أخذت تلك السيدة شجرة الخلبو
السيدة سحبت الشجرة من المياه
جلبت السيدة الشجرة إلى أوروك مدينة إنانا العظيمة

وكما هو مكتوب: إلى حديقة إنانا الطاهرة سوف تجلبينه).

وهكذا:

(وضعت السيدة يديها على الشجرة وأقامتها

وأعلنت السيدة: سوف أصنع كرسيا مكرسا للآلهة من هذه الشجرة

نعم، كرسيا أجلس عليه وأسبح الآلهة

ومن هذه الشجرة سوف أصنع سريرا أضطجع عليه وأسبح الآلهة

كانت الشجرة ضخمة حد أنها لم تتمكن من قطعها لكي تفعل ما وعدت به

في أصل الشجرة أقامت حية سامة عشها

وفي قمتها بنى طائر الزو عشه

وبين أغصانها بنت ليليث عشها

التي يدخل صوتها الفرح في كل قلب، بكت الآن يائسة

وعند سماع كلماتها قال جلجامش:

سوف أساعدك يا أختي، فأنا أخوك)

ثم بسلاحه:

(سحق الحية عند أصل الشجرة

وفي قمة الشجرة هرب طائر الزو مع فراخه نحو الجبال

ونقضت ليليث بيتها وهربت إلى الصحاري

وبمساعدة شباب المدينة سحب بعضا من تاج الشجرة

وأعطى جلجامش التاج لإنانا الطاهرة لكي تصنع منه كرسيها الإلهي

وأعطى جلجامش الجذع لإنانا لكي تصنع منه سريرها

ومن أصلها صنع جلجامش لنفسه بكّو

ومما تبقى من التاج صنع لنفسه مكو) [1].

---

(1) Gilgamesh and the Huluppah S.N. Kramer, 1938

وتترجم جملة (أعطى جلجامش...) عند البعض أحيانا (وأعطت إنانا...).

إذن، فبعد أن سحق جلجامش الحية، وهرب الطائر وليليث، منحته إنانا حق أن يصنع آلتين هما: مكو وبكو!

وهكذا فنحن أمام مكو وبكو!

وبسبب عدم إدراك الباحثين للأسطورة العراقية، فقد تحولت كلمتا (بكو و مكو) إلى لغز عند المترجمين وعلماء السومريات عموما. فليس من اتفاق بينهم على ما تعنيان بدقة. لكن الرأي الراجح أنهما آلتان موسيقيتان. أما نوعهما فلا اتفاق عليه أيضا. غير أن الغالبية تفترض أنهما طبل ومقرعته، أي عصاه التي يُضرب بها. وهناك من يرى، استنادا إلى حديث النص عن جلجامش وشباب المدينة، أن هذا المقطع: (يشير إلى مقارعة بين جلجامش والفتيان، وأن البكو والمكو هما في الواقع من أدوات القراع أو التباري)[1] من نوع لعبة البولو وغيرها.

لكن بناء على ما عرضناه بشأن المكاء الطائر والإله (ذي بكة)، فإن لغز الاسمين يصبح محلولا. ذلك أن كل عين تستطيع أن ترى التوافق بين المكاء وذي بكة من جهة، وبين (مكو و بكو) من جهة ثانية! فمكو هو النغمة العالية، التي يرمز لها طائر المكاء بصفيره، وبكو هي النغمة الواطئة التي على علاقة بالبئر وحيته، أي على علاقة بذي بكة. ولأن مكو تمثل النغمة العالية، فقد صنعها جلجامش من أعلى الشجرة حيث كان يقيم طائر الزو، الذي هو شبيه المكاء. ولأن بكو تمثل النغمة الواطئة، القرار، الصدى، فقد صنعها جلجامش من أصل الشجرة، حيث تقيم الحية. عليه فمكو= الطائر، وبكو= الحية.

وهكذا تمكنت المصادر العربية من أن تحل لغزا سومريا. لكن النص السومري ساعدنا أيضا على حل لغز عربي. فبناء على (بكو) السومرية نستطيع أن نتأكد أن الإله ذا بكة المكي مرتبط بالحية. فآلة (بكو) صنعت من جزء الشجرة الذي كانت تكمن عنده الحية.

---

(1) السواح، جلجامش، 1996 ص53.

الكون، إذن، شجرة على قمتها المكاء- الزو- مكو، وطقس المُكَاء على علاقة بالقمة. وفي أسفلها بكو- ذي بكة- الصدى، وطقس التصدية مرتبط بالقرار. والقمة مرتبطة بمجاوز الريح، بينما القرار مرتبط بمطعم الطير.

أما المنتصف حيت (ليليث) فسوف نتحدث عنه لاحقا.

ولا بد لنا هنا من أن نثير انتباه القارئ إلى أن جلجامش سحق الحية عند قاعدة الشجرة، وأن الخباز قد قتل في قصة يوسف، وأن مطعم الطير ذبيح في الأصل في الأسطورة العربية. وهذا يعني أن القطب المضاد، أي (التصدية) يعني الموت والسكون والهدوء. فثم عداء بين القطبين المتضادين ينتهي بهدوء الثاني وسكونه أو موته.

إذن، لدينا إله ذو مظهرين، واحد يمثله طائر هو المكاء، وآخر تمثله حية. واحد يمثل نغمة الكون السريعة العالية الفياضة، وآخر يمثل النغمة الواطئة البطيئة. واحد يمثل الصوت، والثاني يمثل الصدى. إنه طائر وحية في نفس الوقت. هذا الإله أوزيريسي الطابع بكل تأكيد. وهو ذاته الإله (كنب) المصري، الذي يساوي (كنوبوس) اليوناني. و(كنب) هذا، الذي سنعرض له لاحقا، كان يصور على شكل حية برأس طائر:

(فهذا الحيوان {الثعبان، الحية} لا يموت موتا طبيعيا، بل يموت بضربة عنيفة فقط. ويسميه الفينيقيون «الإله الشيطان». وبالمثل، يسميه المصريون «كنب»، ويضيفون له رأس صقر، بسبب قوة الصقر. أبيس «الذي يدعى بالكاهن والكاتب المقدس، والذي ترجمه إلى اليونانية آريوس هيراكليبوليس، يتحدث عنه... بالقول: «الأول والأكثر سموا بين الآلهة هو حية برأس صقر»)[1].

حية برأس صقر! وهذا هو الإله الذي نتحدث عنه بالضبط. أعلاه طائر وأسفله حية.

مناة ومطعم الطير

وتعطينا بعض المصادر العربية ما من شأنه أن يجعلنا نفترض علاقة ما بين الصنم مناة وبين مطعم الطير:

---

(1) Eusebius of Caesarea: Praeparatio Evangelica

(وأما مناة، وكانت صخرة لهذيل وخزاعة، فأول من نـصبها عمـرو بـن لحـي عـلى ساحل البحر مما يلي قديد. وكانت الأوس والخزرج وغسان من الأزد، ومن دان دينها من أهل يثرب وأهل الشام، كانوا يحجونهـا ويعظمونهـا. فـإذا طـافوا بالبيـت وأفاضـوا مـن عرفات وفرغوا من منى لم يحلقوا رؤوسهم إلا عند مناة. وكان يهلون لها. ومن أهـل لهـا لم يطف بين الصفا والمروة مكان الصنمين اللذين عليهما، وهما نهيك مجـاور الـريح ومطعـم الطير. وكان هذا الحي من الأنصار يهلون بمناة) [1].

وكان هناك نقاش بين المسلمين حول السعي بين الصفا والمروة. فهناك من كان يرى عدم وجوبه. لكن يبدو أن هذا كان يخص الأوس والخزرج بالـذات. فقـد كانـت تقاليـد الجاهلية تسمح لهم بعدم الطواف بين الصفا والمروة. وقد ظل الإسـلام عـلى ذلـك إلى أن نزل في القرآن ما يلزم بالسعي. هذا ما يفهم من الخـبر الـذي ينقـل عـن عائـشة: (حـدثنا عبدالله بن يوسف: أخبرنا مالك، عن هشام بن عروة، عن أبيه أنه قال: قلت لعائشة رضي الله عنها، زوج النبي ﷺ، وأنا يومئذ حديث السن: أرأيـت قـول الله تبـارك وتعـالى: «إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما». فلا أرى على أحد شيئا أن لا يطوف بهما؟ فقالت عائشة: كلا، لو كانت كما تقـول فـلا جنـاح عليه أن لا يطوف بهما، إنما أنزلت هذه الآية في الأنصار: كانوا يهلـون لمنـاة، وكانـت منـاة حذو قديد، وكانوا يتحرجون أن يطوفوا بين الـصفا والمروة، فلـما جـاء الإسـلام سـألوا رسول الله ﷺ عن ذلك، فأنزل الله تعالى: «إن الـصفا والمـروة مـن شـعائر الله فمـن حـج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما»)[2].

حديث عيش يقول بوضوح أن ألنصار، أي الأوس والخـزرج، الـذين يهلـون لمنـاة كانوا (يتحرجون أن يطوفوا بين الصفا والمـروة)، أي أنهـم، ولـسبب دينـي مـا، كـانوا لا يسعون. والسؤال هو: لماذا كان يرخص لمن أهلّ لمناة أن لا يسعى بين الـصفا والمـروة، أي بين مجاوز الريح ومطعم الطير؟

---

(1) ابن الضياء، تاريخ مكة.

(2) صحيح البخاري.

من الصعب علينا أن نجد إجابة على هذا السؤال إلا إذا افترضنا أن لمناة علاقة ما بمطعم الطير. فمن كان يتعبد لمطعم الطير، الذي يعني الموت والسكون والفتور والشتاء، يعتقد أن السعي ينتهي عنده ويقر. بذا فهو ليس بحاجة إلى السعي بين الصفا والمروة، أي الانتقال من النغمة العالية إلى النغمة الواطئة. وقد ظلت بقايا هذا التقليد قائمة حتى بعد الإسلام، الأمر الذي جعل الأوس والخزرج يتحرجون من السعي بين الصفا والمروة إلى أن نزلت الآية.

إذن، فمناة مرتبط مطعم الطير ممثل النغمة الواطئة الشتوية الساكنة، ولا يلزم لعابديه التردد بين النغمة الخمرية الصيفية الملتهبة الحية وبين النغمة الواطئة الساكنة. من أجل هذا فاسم مناة يحمل في أحد جوانبه معنى الموت. فمناة والمنية، أي الموت والقدر، من جذر واحد. وهذا يعني أن جزءا من قريش وجملة كبيرة جدا من العرب كانوا يتعبدون للإله في مظهريه، على عكس الأوس والخزرج الذين كانوا، في ما يبدو، يتعبدون للإله في مظهره الشتوي، أي مناة.

ولدينا دليل من قصة أسطورية على أن مناة إله شتوي قار. ولعله الدليل الوحيد المباشر الذي ورد في المصادر العربية على طبيعة مناة. فمن تقاليد العرب:

(أن الرجل كان يخرج من منزله وامرأته تمخض فيسمي ابنه بأول ما يلقاه من ذلك، نحو: ثعلب وثعلبة، وضب وضبة، وخزز، وضبيعة، وكلب... وكذلك أيضا تسمى بأول ما يسنح أو يبرح لها من الطير نحو: غراب وصرد، وما أشبه ذلك... وأخبرنا السَّكَن بن سعيد، عن العباس بن هاشم، عن المسيَّب النميمي قال: خرج تميمُ بن مُرٍّ وامرأتُه سَلمى بنت كعب تمخَّض، فإذا هو بوادٍ قد انبثق عليه لم يشعُرْ به، فقال: اللَّيل والسَّيل! فرجع وقد ولَدْت غلاماً، فقال: لأجعلنَّه لإلهي، فسماه زيد مناة... ثم خرج وهي تمخض فإذا هو بمُكَّاء يغرِّد على عَوسَجةٍ قد يبِس نصفُها وبقي نصفُها، فقال: لئن كنتِ قد أثريتِ وأسريتِ لقد أجحدتِ وأكدَيْتِ. فولدت غلاماً فسمَّاه الحارث، وهم أقلُّ تميمٍ عدداً)[1].

(1) ابن دريد، الاشتقاق.

هذه القصة الأسطورية شديدة الأهمية. فهي قد تعطينا معلومة قيمة عن طبيعة مناة. ذلك أن تميما خرج باحثا عن إشارة كي يسمي ولده. وحين رأى السيل سمى ابنه زيد مناة. أي أعطاه اسما مرتبطا بمناة. وهذا يعني أن مناة مرتبط بالأمطار والسيول، أي أنه إله ذو نغمة شتوية. ولو لم يكن مناة مرتبطا بالسيول والأمطار، لما كان من معنى لتسمية ابنه حين رأي السيل باسم مرتبط مناة. فالسيل رمز هذا الإله. وقد اندفع السيل فجأة، ومن دون أن يشعر به، كإشارة له إلى أن ابنه يجب أن يكرس لهذا الإله. لهذا سماه على اسم هذا الإله، ونذره له. وحين خرج تميم خرجة أخرى ليسمي ابنا جديدا وجد أمامه طائر المكاء فسمى ابنه (الحارث). وهذا يدل على أنه يمكن وضع علامة يساوي بين المكاء والحارث: المكاء = الحارث. عليه، فالطائر المكاء رمز لإله يدعى الحارث. ولأن هذا الإله مرتبط بالمكاء فهو إله أوزيريسي ذو نغمة صيفية عالية. وسوف نتعرض للحارث هذا لاحقا. أما العوسجة التي يبس نصفها بينما بقي النصف الآخر أخضر فربما تكون رمزا للمكاء. فالمكاء يدعى بالأخرج. والأخرج هو ذو اللونين. وسمي بذلك لأن به بلقا، أي أنه يخلط سواده ببياضه. كما أن جملة (خرج خرجة) ذاتها ربما تكون على علاقة بخرج المكاء.

هذه الحكاية وأمثالها نموذج ممتاز للسرد الأسطوري وألاعيبه اللغوية. فهو يريد أن يقنعنا أنه سرد واقعي. لكن العين المدربة تستطيع أن ندرك أنها أمام سرد أسطوري.

وإذا كان مناة على علاقة بمطعم الطير، فإن من المنطقي أن يكون نظيره مجاوز الريح على علاقة باللات. وهكذا نكون قد وصلنا إلى هذه النتيجة:

مجاوز الريح- المكاء- مكو مرتبطون باللات

مطعم الطير- الحية- بكو مرتبطون بمناة

إساف ونائلة

تظل عندنا نقطة بحاجة إلى توضيح؛ تتعلق ب (إساف ونائلة)، الحبيبين الفاسقين، اللذين سفحا في الكعبة فمسخا حجرين. إذ يقول لنا عدد من المصادر العربية أنهما نصبا على الصفا والمروة، حيث تتم شعيرة السعي. مثلا: (وكان عند الصفا والمروة صنمان من

نحاس، أحدهما يقال له: إسافٌ، والآخر نائلة. وكان المشركون إذا طافوا بهما قالوا: تمسحوا بهما)[1]. ويضيف العصامي: (وكان إساف على الصفا، ونائلة على المروة) (العصامي، سمط النجوم).

لكن هناك ما يكفي من الدلائل أن هذا خلط. فمجاوز الريح ومطعم الطير هما من نصبا على الصفا والمروة، وسعي بينهما الناس. أما إساف ونائلة فقد نصبا في مكان ما في الكعبة: (فأخذ عبد المطلب بيده {يد عبد الله} ثم أقبل إلى إساف ونائلة، وهما الصنمان اللذان ينحر الناس عندهما)[2]. هذا الخبر يدل على أن الصنمين كانا عند الكعبة، قرب بعضهما بعضا، لا بعيدا عن بعضهما بعد الصفا والمروة.

ويضيف المسعودي: (ونشأ عمر وبن لحى فساد قومه بمكة واستولى على أمر البيت، ثم سار إلى مدينة البلقاء من عمل دمشق من أرض الشام، فرأى قوماً يعبدون الأصنام، فسألهم عنها، فقالوا: هذه أرباب نتخذها: نستنصر بها فننصر، ونستسقي بها فنسقى، وكل ما نسألهم نعطى، فطلب منهم صنماً يدعونه هُبَلَ، فسار به إلى مكة، ونصبه على الكعبة ومعه إساف ونائلة، ودعا الناس إلى تعظيمها)[3]. وحسب هذا الخبر، فالصنمان ليسا في الكعبة فقط، بل فوقها أيضا. ما اليعقوبي فيخبرنا أنهم: (وضعوا... إساف ونائلة كل واحد منهما على ركن من أركان البيت، فكان الطائف، إذا طاف، بدأ بإساف، فقبله، وختم به، ونصبوا على الصفا صنما يقال له مجاور الريح، وعلى المروة صنما يقال له مطعم الطير)[4].

وهنا، فالصنمان يحتلان ركني البيت، بينما يحتل مجاوز الريح ومطعم الطير الصفا والمروة. ويقول ابن هشام في سيرته نقلا عن ابن إسحق: قال بن إسحاق واتخذوا إسافا

---

(1) ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق.

(2) ابن الأثير، الكامل.

(3) المسعودي، مروج الذهب.

(4) تاريخ اليعقوبي.

ونائلة على موضع زمزم ينحرون عندهما. أما ابن الجوزي فيقول: (فنصب { عمرو بن لحي} إسافا مقابل الركن الأسود... ونصب نائلة إليه جانب البيت وتجاه المقام)[1].

كل هذه الأخبار تؤكد أن إسافا ونائلة كانا في الكعبة، لا على الصفا والمروة. ونحن نعتقد أن إساف ونائلة هما المبدآن الأولان المذكر والمونث، أي أنهما اسمان آخران لسهيل والشعرى، أي: شبيهان بإيزيس وأوزيريس. واسم نائلة بالذات على علاقة لفظية بنجم (النيلام)، الأوسط في نجوم حزام الجوزاء. أما مجاوز الريح ومطعم الطير على الصفا والمروة فيمثلان وجهي الإله الأوزيريسي بنغمتيه العالية والواطئة. فهما مظهرا الإله الذكر، الذي يعادل إساف. والسعي بينهما هو تمثيل للانتقال من النغمة العالية للواطئة، من الصيف للشتاء، أي للانتقالات الفصلية. أما الطواف حول إساف ونائلة، فهو طواف حول الكعبة، أو حولهما في الكعبة، أي حول الإله الذكر والإلهة الأنثى. لذا نحب أن نصنع تفريقا واضحا بين السعي والطواف؛ فالسعي لمجاوز الراح ومطعم الطير، أما الطواف فلإساف ونائلة، وأشباههما من الآلهة، رغم أننا نعرف أن الناس تسمي السعي طوافا، أحيانا. وفي ظننا أن الطواف دوران حول الشيء. في حين أن السعي مشي بين الصنمين على الصفا والمروة. ولم يكن الحاج الجاهلي يطوف حول الجبلين بل يسعى بينهما.

الكارج

اعتقدنا، كما قلنا من قبل، أن عباد مطعم الطير لم يكونوا شاربي خمر، لأن إلههم غير خمري. كما أننا افترضنا أن أتباع مناة أيضا لا يشربون الخمر، من خلال الصلة التي بدت لنا بين مطعم الطير ومناة. ويبدو لنا أن الإله النبطي (شيع القوم) عديل لمطعم الطير ومناة. فهو مثلهما إله لا يشرب الخمر بالتأكيد. فقد جاء في نقش تدمري كتبه نبطي: (هذان الهيكلان أقامهما عبيدو بن غانمو... لشيع القوم، الإله الطيب المجازي، الذي لا يشرب الخمر) [2].

---

(1) ابن الجوزي، المنتظم.

(2) ديسو، رينيه، العرب في سوريا، 1985، ص145.

وقد قيل الكثير الذي لا معنى له عن عدم شربه الخمر من قبل الباحثين الغربيين. إذ افترض أن هذا الإله يمثل بدوا محافظين لا يشربون الخمر. وهذا تفسير أكثر من ساذج حقا. لكن بعضهم قارن، عن حق، بين شيع القوم وبين إله يدعى ليكورج: (وصف لنا نونوس الشاعر المصري {القرن الخامس الميلادي} الحرب الشعواء التي شنها ملك خرافي من ملوك العرب يدعى ليكورغ... على ديونيزوس إله الخمر عند اليونان... ويبدو أن مقابلة هذا الإله الإغريقي بالإله شيع القوم تعد مقابلة لا بد من الأخذ بها. لكن كيف بدّل الاسم العربي حتى أصبح ليكورج؟ من العسير أن نبدي رأيا قاطعا في ذلك)[1].

ليكورغ (ليكورجوس)، إذن، عدو ديونيسوس الخمري، أي أنه عدو الآلهة الخمريين، آلهة النغمة الصيفية العالية. وهذا يعني أنه إله قمحي، أي أنه ممثل النغمة الشتوية القمحية الباردة. لذا فمساواته بشيع القوم الإله الذي (لا يشرب الخمر) صحيحة. وهذا ما يجعلنا نعتقد أن ليكورج وشيع القوم آلهة مثل مناة ومثل مطعم الطير. ولأن ليكورغ إله عربي كما يقول نونوس، فليس من العيب الذهاب إلى اللغة العربية لمحاولة تفسير اسمه. وحين نذهب إلى هذه اللغة سنجد أن جذر كرج يرتبط بالخبز: (الكارِج: الخبز المُكَرَّج، يقال: كرجَ الخبز وأَكرج وكَرج وتكرج أَي فَسد وعلاه خضرة)[2]. ويضيف الأزهري عن ثعلب عن ابن الأعرابي: (الكارج: الخبز المكرّج، يقال: كرج الخبز، وأكرج، وكرّج، وتكرَّج)[3]. يضيف ابن فارس عن الخليل: (عشّش الخبز، إذا كرَّج. وقال غيره: عشّ فهو عاشّ، إذا تغير ويبِس)[4]. عليه يكون اسم الإله في الأصل (الكارج) أو (الكراج)، أي الخباز، مثل الخباز الذي عرفناه في قصة سجيني النبي يوسف. إنه الإله الخبزي القمحي في مواجهة الإله الخمري. الخبز في مواجهة الخمر. الشتاء في مواجهة الصيف. والخمر والخبز هما وجها أوزيريس. وقد أعلمنا ديودورس أن أوزيريس هو الذي علم الناس كيف يزرعون الكرمة، وكيف يبذرون القمح والشعير.

---

(1) ديسو، رينيه، العرب في سوريا، 1985، ص146.

(2) ابن منظور، لسان العرب.

(3) الأزهري، تهذيب اللغة.

(4) ابن فارس، مقاييس اللغة.

عليه، فلم يبدل الاسم العربي شيع القوم إلى اسم غير عربي هـو ليكـورج. فالاسـمان معـا عربيا النجار. والتحريف اليوناني لاسم (الكارج) إلى ليكورغ هو ما جعله غير مفهوم.

شيع القوم

وإذا صحت مساواة (شيع القوم) بمطعم الطير، فهو ليس إله قوافل مطلقا، ولـيس إلها للقمر كما تظن الغالبية. ولعل البعض تقبل ربطه بالقمر بناء على ربط الجزء الأول مـن اسمه (شيع) بالجذر (شع) العربي الذي يعني أضاء. أما ربطه بالقوافل فيبدو أنه ناتج عن أن جذر شيع العربي يعني المرافقة واللحوق والمتابعة. ومن هذا جاء تعبير تـشييع المـوتى، فالناس تتبع جنازة الميت لتودعه. وقد افترض الباحثون في مـا يبـدو أن النـاس تتبـع إلـه القمر المفـترض (شـيع القـوم) في رحلاتهـا الليليـة، أو أن هـذا الإلـه هـو مـن يـرافقهم ويشيعهم[1].

لكننا نعتقد أن (شيع القوم) على علاقة بطراز من آلات الـنفخ. ذلـك أن (الـشياع) بالعربية هو مزمار الراعي على وجه الخصوص. لذا نفضل أن نقرأ اسم هذا الإله على أنـه (شياع القوم) وليس (شيع القوم): (وقيل لصوت الزمارة شـياع لأن الراعـي يجمـع إبلـه بها؛ ومنه حديث علي: أمرنا بكسر الكوبة والكنارة والشياع؛ قال ابـن الأعـرابي: الـشياع: زمارة الراعي. ومنه قول مريم {عـن الجـراد}: اللهـم اسـقه بـلا شـياع، أي بـلا زمـارة راع)[2]. ويضيف ابن الأثير المحدث: (وفي حديث مريم عليها السلام: أنها دعت للجراد فقالت: اللهم اعشه بغير رضاع وتابع بينه بغـير شـياع، بالكـسر: الـدعاء بالإبـل لتـساق وتجتمع. وقيل لصوت الزمارة شياع، لأنه الراعي يجمع بها إبله: أي تابع بينها من غـير أن يصاح بها)[3]. بل إن الزبيدي يخبرنا أن الأصل في شياع أنه منفـاخ الراعـي: (ومنـه قـول مـريم عليهـا الـسلام: اللهـم اسـقه بـلا شـياع، تعنـي الجـراد، أي بـلا زمـارة راع. وفي

(1) الإله شيع القوم المعروف كإله للقوافل كان أحد الآلهـة المعبـودة عنـد الأنبـاط) (الـذييب، نقـوش الحجر، 1998، ص67.

(2) ابن منظور، لسان العرب.

(3) ابن الأثير المحدث، النهاية.

«الأساس»: هو منفاخ الراعي، سمي به لأنه يصيح به على الإبل فتجتمع. الشياع: صوته. وهذا ينقله الجوهري: وأنشد: حنين النيب تطرب للشياع)[1].

ومعنى هذا أن الشياع في الأصل صوت بوق أو منفاخ الراعي، والذي كان يصنع في الماضي من قرن غنم. على هذا يكون صوته هو نقيض صوت المكاء- مجوز الراح.

إذا صح هذا، فربما كان علينا أن نفترض أن الجزء الثاني من اسمه (القوم) لا تعني الناس، القوم، أو الشعب أبدا، بل هي مأخوذة من جذر (قمأ) العربي، بمعنى صغر وضؤل. أي أن اسم الإله هو (شياع القمء) أو (شياع القم) بالتسهيل، وليس (شيع القوم). وهذا يعني: المزمار القميء الصغير، أو المنفاخ الصغير، الشياع الصغير، أو الصوت الصغير، أي الذي يمثل النغمة الخفيضة الواطئة، نغمة القرار، في مقابل المزمار، أو الشياع الكبير العالي النغمة، أي المكاء وشبيهاته. ويجب أن لا تخدعنا كتابة الاسم السائدة هكذا: (شيع القوم)، ذلك أنه يقرأ على عدة طرق: (جاء في كتابات نبط مدائن إله عرف شيع هقوم، شع هقم، هشع هقم، شيع ها قوم، شيع إلقوم)[2]. وسوف نتحدث عن الإله (شيع القوم) بتفصيل أكبر في ما بعد.

مني وجد

وبما أن للإله الذي نتحدث عنه مظهرين، خمري وغير خمري، فإن علينا أن نشير هنا إلى شخصيتين توراتيتين هما (مني وجد) لهما علاقة بالخمرة قد تفيد في تأكيد ما توصلنا إليه:

(أما أنتم الذين تركوا الرب ونسوا جبل قدسي ورتبوا للسعد الأكبر {«جد» في الأصل العبري} مائدة وملأوا للسعد الأصغر {«مني» في الأصل العبري} خمرا ممزوجة، فإني أعينكم للسيف وتجثون كلكم للذبح لأني دعوت فلم تجيبوا. تكلمت فلم تسمعوا بل عملتم الشر في عيني وأخرتم ما لم آمر به)[3].

---

(1) الزبيدي، تاج العروس.

(2) علي، د. جواد، المفصل1970، ج3.

(3) أشعيا، 65: 11-13.

من الواضح أن ترجمة دار الشرق الأوسط هذه ترجمة دينية لا تأخذ بعين الاعتبار الدقة. وقد استندت إلى التفسيرات المتداولة لكلمتي (مني) و (جد). فقد افترض أن (جد) هنا تعني الحظ أو السعد. لكن الغريب أن (مني) ترجمت أيضا إلى سعد أصغر، رغم أن السائد أن تربط بالمعنى العربي الذي يعني القدر. لكن الوضع التقاطبي بين (جد) و(مني) في الآية هو الذي جعل المترجمين يتحدثون عن سعد أصغر وأكبر. فالفقرة توحي بقوة بوجود قطبين، أو كفتي ميزان. وقد انطلق د. جواد علي في المفصل من الترجمات السائدة ليقول:

(وقد ذكر مني Meni مع جد في العهد القديم. والظاهر أن كلمة جد كانت مصدرا، ثم صارت اسم علم لصنم. وذكر مني مع جد له شأن كبير من حيث معرفة الصنمين. فالأول هو لمعرفة المستقبل وما يكتبه للإنسان من منايا مخبآت لا تكون في مصلحة الإنسان، والثاني، وهو جد، لمعرفة المستقبل الطيب والحظ السعيد... فهما إذن يمثلان جهتين متقابلتين)[1].

الدكتور جواد علي يأخذ الترجمة السائدة، ويحاول أن يعدلها انطلاقا من فهمه للعربية. فجذر (مني) يعني: المنية والقدر، أي أنه ليس ثمة حظ أو سعد. لذا جعل من (مني) شيئا يرتبط بالقدر السيئ. مع ذلك، فقد أدرك أهمية ارتباط جد مع مني لفهم طبيعتهما معا. كما أدرك أنهما يمثلان نقيضين أو (جهتين متقابلتين)، أو كفتين متقابلتين.

ونحن نعتقد أن (مني) نظير مناة العربي، ونظير الإله (مين) المصري. لذا يجب إبقاء اسمه في الجملة كما هو (الذين قدموا الخمرة لمني). أما (جد) فنعتقد بقوة أنه هو عمود أوزيريس الذي يدعى (جد) باللغة المصرية القديمة. وهو عمود شهير جدا، ويرمز لأوزيريس في اندفاعته الصيفية، أو في قمة اندفاعته الفيضية التي تأتي قبيل الخريف. وقد عرف الإله (جد) لدى شعوب الجزيرة العربية. فقد ورد اسمه في المصادر العربية. يخبرنا د. جواد علي أن (هناك أسماء أصنام لم ترد في كتاب الأصنام. وقد ذكرها ابن الكلبي في بعض مؤلفاته. ومن هذه الأصنام:... الكسعة، المدان، ومرحب، ومنهب، والهبا، وذات

---

(1) علي، د. جواد، المفصل، 1993، ج 6، ص250.

الودع، وياليل، وذريح، وباجر، والجد... ونهيك)[1]. كما (ورد في الأسماء العربية «عبد جد» و «عبد الجد»)[2]. وحفظت لنا (النصوص الثمودية أسماء جملة آلهة... منها الإله ود، وجد هدد، وشمس، وعزيز، ونعر جد)[3].

لنا أن الاسم (نعرجد) مركب تركيب تماه وتساو، أي أن نعر فيه يساوي جد. وهذا يعني أنهما اسمان لذات الإله. وتماهي نعر مع جد مهم وكاشف لطبيعة جد. ذلك أن نعر في ما يبدو إله فيضي. فجذر نعر يعني الفيض والسيلان الشديد. يقول لسان العرب: النَّاعور: عِرْق لا يرقأ دمه. ونعَرَ الجرح بالدم ينعر إِذا فار. وجرح نعّار: لا يرقأُ. ونعر العرقُ ينعر نعرا أَي فار منه الدم. عليه فلا بد أن يكون جد أيضا إله فيضي نعار، أي يشبه النيل في طوره الفيضي. كذلك نعرف (جد عوض. وقد تعبد له الصفويون)[4]. ويكتب اسمه أحيانا جد عوذ. و(جد عوذ هو إله معروف مشهور عند الصفويين... كما ورد «جد ضيف» «جد ضف»)[5].

لكن ما يجب أن نشير إليه هنا هو التقابل بين مني وجد في موضوع الخمرة. فالآية التوراتية تعتبر أن تقديم الخمرة لمني هو نوع من الإثم: (أما أنتم الذين تركوا الرب... ورتبوا لجد مائدة وملأوا لمني خمرا ممزوجة، فإني أعينكم للسيف وتجثون كلكم للذبح).

لقد صب هؤلاء الخمر لمني، ورتبوا مائدة لجد. لقد عكسوا الأمر. فالخمر كان يجب أن يقدم لجد. لذا غضب الله عليهم. الخمر لجد شبيه مجاوز الريح، في حين أن المائدة كان يجب أن ترتب لمني. فمني هو شبيه مناة. ومناة عديل مطعم الطير، الذي لا يشرب الخمر. إنه مرتبط بالمائدة لا بالخمر، مثله مثل مطعم الطير الذي تأكل الطير من رأسه، أي الذي يقدم مائدة الطير على رأسه. لقد جرى قلب الأمور تماما من قبل هؤلاء، فباءوا بغضب عليهم: (عملتم الشر في عيني وأخرتم ما لم آمر به). هنا سبب الغضب الإلهي: التأخير.

(1) علي، د. جواد، المفصل، 1993، ج6، ص 282.
(2) المصدر السابق، ص 284-285.
(3) المصدر نفسه، ص 309- 310.
(4) المصدر نفسه، ص 284.
(5) المصدر نفسه، ص 323.

فقد أخروا الخمرة فصبوها لمني، في حين أنها كان يجب أن تصب وتقدم لجد. وكل هذا يدعم هذا ما افترضناه من علاقة بين الإله مناة وبين مطعم الطير. كما يدعم فرضيتنا التي تقول أن مناة لم يكن يشرب الخمر، مثله مثل مني وشيع القمء والكارج.

وربما كانت القصة التي أوردها هيرودوتس عن ملكة المصرية ساواها بـ (نيتوكريس) البابلية تؤيد ذلك: (وكان اسم تلك الملكة مطابقة لاسم الملكة البابلية نيتوكريس. وأخبروني أنها ورثت العرش بعد مقتل أخيها على يد رعاياه، وهم الذين نصبوها على العرش.... فدعت إلى مأدبة... وكان ضيوفها من تأكد لديها ضلوعهم في مقتل أخيها. ولما جلس هؤلاء إلى المائدة وانشغلوا بالطعام أعطت للخدم الإشارة، ففتحوا بوابة تدفقت منها مياه النهر فغمرت المكان، فأخذ الضيوف بالمفاجأة وماتوا غرقا)[1].

من الواضح أن هذه الملكة تشبه إيزيس، وأن أخاها القتيل أوزيريس. وقد رتبت مائدة لأعدائه وقتلتهم. ذلك أن المائدة تعني الموت. وهذا يذكر بالعشاء الأخير للمسيح مع تلامذته. فترتيب العشاء كان إيذانا بغياب المسيح.

التسليع

أخيرا، لدينا في الديانة الفارسية، التي لديها نقاط مشتركة مع ديانة العرب قبل الإسلام، ما يدعم فرضيتنا القائلة أن النغمة الواطئة الشتوية مرتبطة بالتصدية، أي طقس الترديد والترجيع الذي كان يتم على المروة. يخبرنا جيمس فريزر في الغصن الذهبي:

(اعتاد الفرس أن يحتفلوا بعيد للنار يدعى Sada أو Saza في الانقلاب الشتوي. ففي أطول ليلة في السنة يشعلون نارا في كل مكان، ويعمد الملوك والأمراء لعقد عشب جاف في أقدام الطيور والبهائم، ثم يشعلون النار في العشب، ويطلقون الطيور والبهائم لتركض مشتعلة في الحقول والجبال، بحيث تبدو الأرض والسماء جميعا مشتعلة)[2].

---

(1) هيرودت، 2001، ص 176-177.

(2) Frazer, The Golden Bough, 1994, page 740

نحن نعتقد أن التوافق اللغوي بين عيد Sada (صدا، صادا) الفارسي، وبين طقس التصدية العربي المرتبط بالحية - الصدى، ليس مصادفة أبدا، بل أصيل جدا، ونابع من أن (صدا) و (التصدية) يشيران إلى الطقس ذاته. والعيد الفارسي يدعم فكرتنا القائلة أن التصدية مرتبطة بالنغمة الشتوية، على عكس المُكَاء المرتبط بالنغمة الصيفية العالية. وسوف نرى لاحقا أن هناك صنما من أصنام قوم عاد يدعى (صداء، صدا). ومن المؤكد أنه على علاقة بالتصدية، وعلى علاقة بعيد (صدا) الفارسي.

ولا بد لنا أن نشير هنا إلى أن احتفال النار الفارسي (صادا، صدا) هذا كان يمارس عند عرب الجاهلية أيضا، في ما يعرف بطقس (التسليع) أو (المسلعة)، الهادف إلى الاستمطار. فعندما لا تجود السماء بأمطارها كانت العرب تفعل فعل الفرس بالضبط:

(ونار أخرى، وهي النار التي كانوا يستمطرون بها في الجاهلية الأولى؛ فإنهم كانوا إذا تتابعت عليهم الأزمات وركد عليهم البلاء، واشتد الجدب، واحتاجوا إلى الاستمطار، استجمعوا وجمعوا ما قَدروا عليه من البقر، ثم عقَدوا في أذنابها وبين عراقيبها، السَّلَع والعُشر، ثم صعدوا بها في جبلٍ وعر، وأشعلُوا فيها النيران، وضجوا بالدعاء والتضرع، فكانوا يروْنَ أن ذلك من أسبابِ السُقيا)[1]. ثم يذكر لنا قول الشاعر الورل الطائي:

لا درَّ درُّ رجال خاب سعيهم	يستمطرون لدى الإعسار بالعشر
أجاعل أنت بيقوراً مسلّعة	ذريعة لك بين الله والمطر؟

وفي شرح نهج البلاغة: (وكانت العرب إذا أجدبت وأمسكت السماء عنهم، وأرادوا أن يستمطروا، عمدوا إلى السلع والعشر فحزموهما وعقدوهما في أذناب البقر، وأضرموا فيها النيران، وصعدوها في جبل وعر، واتبعوها يدعون الله ويستسقونه. وإنما يضرمون النيران في أذناب البقر، تفاؤلا للبرق بالنار، وكانوا يسوقونها نحو المغرب من دون الجهات)[2].

---

(1) الجاحظ، الحيوان.

(2) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة.

ويزيد اللسان: (العرب كانت في الجاهلية إذا استسقوا جعلوا السَّلَعةَ والعُشَر في أذناب البقر، وأشعلوا فيه النار، فتضج البقر من ذلك ويمطرون) ويضيف: (كانت العرب في جاهليتها تأخذ حطب السَّلَع والعُشَر في المجاعات وقحوط القَطر فتوقد ظهور البقر منها، وقيل: يعلقون ذلك في أذنابها ثم تُلعج النار فيها يستمطرون بلهب النار المشبه بِسَنى البرق، وقيل: يضرمون فيها النار وهم يصعِّدونها في الجبل فيمطرون، زعموا)[1].

هذا هو احتفال (صدا) العربي، أي احتفال الانقلاب الشتوي، المرتبط بالتصدية. صحيح أنه لم يردنا أنهم يسمون هذا الاحتفال باسم (صدا)، أو أنهم يربطونه مباشرة بالتصدية، لكن من الواضح أنه مرتبط بطقس التصدية، أي الطقس الذي يرمز إلى الانقلاب الشتوي.

ولا بد أن نذكر هنا أن جذر سلع السامي يعني النار، مما يدل على أن هذا الاحتفال هو احتفال النار الفارسي. يقول لسان العرب: والسَّلَعُ: آثار النار بالجسد. ورجل أسلَع: تصيبه النار فيحترق فيرى أثرها فيه. وسلع جلده بالنار سلعا. ووردت كلمة سلعم بمعنى النار في النقوش الصفوية: (إن س ل ع م هي الاسم المفرد المؤنث النكرة تعني: النار)[2].

وهكذا فقد أكد لنا الطقس الفارسي ما كنا قد افترضناه افتراضا، أي ارتباط التصدية بالانقلاب الشتوي، و بـ (مطعم الطير) في النهاية. كما أنه مكننا من أن نفهم طقس التسليع- الذي كان يبدو فالتا- باعتباره احتفالا بالانقلاب الشتوي، وبالتصدية.

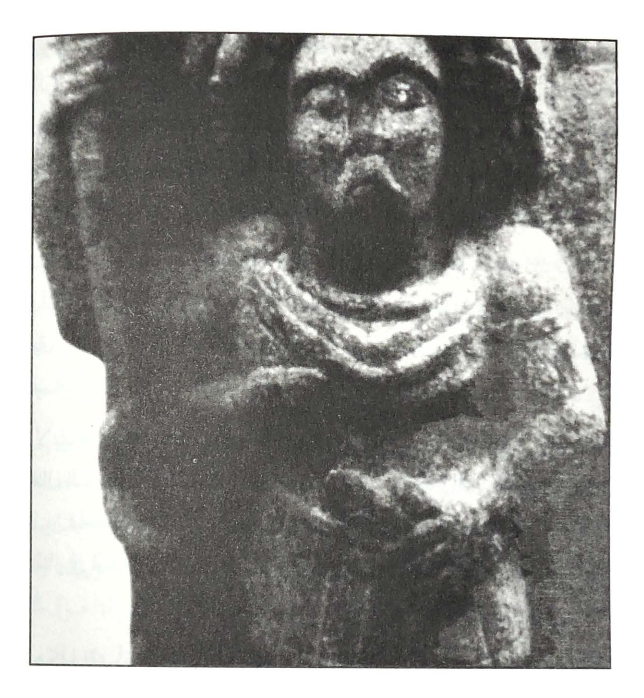
الإله شدرفه

ولدينا تماثيل كثيرة لآلهة كثر ذات طابع قمحي مثل مطعم الطير. منها إله عثر على منحوتات له في تدمر ويدعى (شدرفه). هذا الإله يصور مع حية وسنبلة قمح، أو مع حية وغمر قمح. الحية تلتف على رمح أو عصا في يده اليمنى، والسنبلة في يده اليسرى.

---

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) الذييب، نقوش قارا، ص 23.



الإله شدرفة في يده اليسرى سنبلة وفي اليمنى عصا أو رمحا تلتف حوله أفعى. العصا والأفعى شيء واحد، كما في قصة النبي موسى الذي ألقى بعصاه فتحولت إلى حية. وهكذا فالقمح والعصا والحية هي رموز الآلهة القمحيين

ووجود القمح والحية معا في تماثيل هذا الإله، يوحي بأننا أمام إله غير فيضي وشتوي قار، أي إله من طراز مطعم الطير ومناة وشيع القوم والكراج. فالحية والقمح رمزان للآلهة القمحيين الشتويين. والحق أن هذه الإله بقمحه وحيته يؤكد صحة ما أوردناه في ما سبق.

ويوصف هذا الإله في النقوش على تماثيله بأنه (الإله الطيب). ولعل هذا ما يقربه من الإله ود، الذي وصف في نقش عربي جنوبي بأنه: («نحس طب» «نحسطب».

«ونحس» بمعنى «نحش»، أي الحية، و «طب» طيب. فيكون المعنى: «الحية الطيبة». والحية رمز لود. فيكون المراد من «نحس طب» الإله ود)[1]. لكننا ربما كان الاسم (نحسطب) يعني الحية الشافية، أو حية الرقية الشافية، رغم أن احتمال كونه الحية الطيبة يظل واردا، خاصة وأنه يدعى (الإله الطيب). وهذا ما يتوافق مع التفسير الشائع لاسم شدرفه باعتباره يعني: (الروح الشافية).

وبما السين والسين يكادان يكونان حرفا واحد في اللغات السامية، فإن الاسم يمكن أن يقرا: (سدرفه). وهذا ما يضع احتمال ان يكون هذا الاسم مكونا، مثل نحسطب، من كلمتين (سد + رفة)، أي أنه مكون من صفة وموصوف. والحق أن التفسير المعتد لاسمه (الروح الشافية، روح الشفاء) يفترض أن الاسم مكون من كلمتين. وفي هذه الحال، فإن الكلمة الأولى (سد) يجب أن تذكر بصنم قوم عاد (صدا)، وباحتفال الشتاء الفارسي (صادا)، وبالتصدية العربية (وما كان صلاتهم عند البيت إلا مُكاء وتصدية). ونحن نعلم أن كل هذه الأسماء على علاقة بالحية. فالحية: صدى وصداد.

ومن المحتمل أن تكون كلمة (رفه) على علاقة بالرفائيين في التوراة: (إِنَّ عُوجَ مَلِكَ بَاشَانَ وَحْدَهُ بَقِيَ مِنْ بَقِيَّةِ الرَّفَائِيِّينَ)[2]. وعوج هذا هو عوج بن عناق الشهير جدا في المصادر العربية. وثم في المصادر العربية ما يربط بين (عناق) وبين (الرفه). فهناك مثلا شديد عربي الغموض يقول: (استغنت التفّة عن الرقّة). أما التفة فيقال لنا أنها حيوان يدعى (عناق الأرض)، وهو في ما يبدو حيوان أسطوري. ونظن أن هذا الكائن الخرافي ربما كان حية أو على علاقة بالحية. دليل ذلك، أن الرفائيين المذكورين على علاقة بشيء يسمى (بكاييم) كما في سفر صمويل الثاني. وتترجم كلمة (بكاييم) أحيانا على أنها تعني (أشجار البكا)، كما في نسخة دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط العربية: (ثم عاد الفلسطينيون فصعدوا أيضا وانتشروا في وادي الرفائيين. فسأل داود من الرب، فقال: لا تصعد، بل در من ورائهم، وهلم عليهم مقابل أشجار البكا)[3]. لكنها تترجم أحيانا على

---

(1) علي، د. جواد، المفصل.

(2) تثنية: 3:11.

(3) صمويل 2: 22-23.

أنها تعني: شجرة التوت. والحق أن هذه الكلمة ربما تحيل مباشرة، في ما يبدو، إلى (بكو) في حكاية شجرة صفصاف إنانا، وإلى (ذي بكة) تحت الكعبة، وإلى الأبك، وإلى عرش أوزيريس فوق شق الصخر (بقا). وقد رأينا كيف أن كل هذه الأسماء مرتبط بالحية.

صنما الجنوب والشمال

إذن، فقد توصلنا إلى أن الصنمين، مجاوز الريح الذي كان منصوبا على الصفا، ومطعم الطير، الذي نصب على المروة، كانا يشكلان مركزا من مراكز ديانة مكة قبل الإسلام، بل لعلهما كانا مركزها. ونحن نعلم أن الصفا والمروة جبلان في بطحاء مكة، وأن الخط بينهما يمتد من الجنوب إلى الشمال، مع ميلان إلى الغرب. وعلى هذا الخط يكون الصفا جنوبيا والمروة شماليا. ويتساءل المرء إن كان ثم علاقة ما بين هذين الصنمين وصنمين مصريين حدثنا عنهما هيرودوتس:

(خالف بروتيوس رعمسيس الذي عرف بالبوابتين اللتين شيدهما عند أقصى غرب معبد رع والتمثالين المتقابلين اللذين عرفا بارتفاعهما إذ بلغ طول كل منهما ثمانية وثلاثين قدما. ويسمي المصريون التمثال المتوجه نحو الشمال الصيف والآخر المتجه نحو الجنوب الشتاء. والناس هنا يبجلون التمثال الأول وينحنون أمامه، أما الثاني فمسلكهم نحوه نقيض سلوكهم تجاه الأول)[1].

هنا، أيضا، لدينا صنمان: واحد جنوبي وواحد شمالي. الجنوبي يتجه بوجهه نحو الشمال، ويدعى الصيف، والشمالي يتجه بوجهه إلى الجنوب ويدعى الشتاء. وكان المصريون يبجلون الجنوبي وينحنون أمامه، بينما لا يبدون مثل هذا التبجيل للصنم الشمالي.

وللحق، فإن هذا يشبه وضع الصنمين العربيين على الصفا والمروة. فمجاوز الريح يقع على الصفا، أي أنه جنوبي، في حين أن مطعم الطير يقع على المروة، أي أنه شمالي نسبة لنظيره. ويبدو أنهما كانا يديران وجهيهما نحو بعضهما. أي أن الجنوبي يدير وجهه شمالا، والشمالي يدير وجهه جنوبا. كما يبدو أن السعي الجاهلي بين الصفا والمروة كان يكرر هذا.

(1) تاريخ هيرودت، 2001، ص 186.

فحين يصعد المؤمن الجاهلي الصفا يدير وجهه شمالا. أما حين يرقى المروة فيفعل العكس، أي يدير وجهه جنوبا، نحو الحرم. أما لماذا يبجل الصنم الجنوبي فسوف نرى لاحقا أن الصنم الجنوبي يمثل وجه الكون المتجدد الحي المتحرك، أي يمثل أوزيريس المنبعث الفياض.

ويخبرنا العمري عن الهرمين الأكبرين أن الصابئة كانت (تحج الواحد وتزور الآخر، ولا تبلغ به مبلغ الأوّل في التعظيم)[1]. ويبدو الكلام هنا حديثا عن الهرمين الأول والثاني. لكن هناك احتمالا ما، ولو صغيرا، أن يكون قصد الهرمين الأول والثالث. وفي هذه الحال يصبح كلامه قريب من كلام هيرودتس: (والناس هنا يبجلون التمثال الأول وينحنون أمامه، أما الثاني فمسلكهم نحوه نقيض سلوكهم تجاه الأول).

الغريان

ويبدو لنا أن غريّي النعمان بن المنذر لهما علاقة ما بصنمي الصيف والشتاء عند هيرودتس، أي بصنمي الصفا والمروة أيضا. وقصتهما معروفة جدا. فقد قتل النعمان نديميه في لحظة غضب، فحزن عليهما، وأمر، كما يقول لنا الأغاني:

(ببناء الغريين عليهما، فبنيا عليهما، وجعل لنفسه يومين في السنة يجلس فيهما عند الغريين، يسمي أحدهما يوم نعيم، والآخر يوم بؤس، فأول من يطلع عليه يوم نعيمه يعطيه مائة من الإبل شوما أي: سودا، وأول من يطلع عليه يوم بؤسه يعطيه رأس ظربان أسود، ثم يأمر به، فيذبح ويغرى {= يطلي} بدمه الغريان)[2].

ويزعم أن هذين الغريين هما المنارتان المذكورتان، اللتان كانتا قرب الكوفة. وهما، في ما يبدو لنا، نصبان يرمزان للانقلاب الصيفي والشتوي؛ حيث يكون النصب الذي يرتبط بيوم النعيم، هو نصب مجوز الريح المتدفق الحي، بينما النصب المرتبط بيوم البؤس، هو نصب مطعم الطير، الساكن القار الذبيح. ويحدثنا معجم البلدان لياقوت عن غريي الكوفة، موضحا لنا ما يعنيه الاسم:

---

(1) ابن فضل العمري، مسالك الأبصار.
(2) الأصفهاني، الأغاني.

(والغريان طِرْبالان. وهما بناءان كالصومعتين بظاهر الكوفة... قال ابن دريد: الطربال قطعة من جبل أو قطعة من حائط تستطيل في السماء وتميل... وقيل: الطربال القطعة العالية من الجدار والصخرة العظيمة المشرفة من الجبل... والغريان أيضا خيالان من أخيلة حمى فيد بينهما وبين فيد ستة عشر ميلا يطؤهما طريق الحاج عن الحازمي. والخيال ما نصِبَ في أرض ليعلم أنها حمى فلا تُرب)[1].

إذن، فالغري صومعة- منارة، أو جبل، أو جزء من جبل، أو خيال. أي أنه نصب ما. ونحن نعلم أن الصفا والمروة جبلان، أو صخرتان ضخمتان تشكلان جبلين صغيري الحجم نسبيا. ويحكي لنا القزويني في آثار البلاد وأخبار العباد أن الغريين: (بناءان كالصومعتين كانا بأرض مصر، بناهما بعض الفراعنة وأمر كل من يمر بهما أن يصلي لهما، ومن لم يصل قتل)[2]. ويؤكد لنا ياقوت أن غريي الكوفة بنيا على غرار غريي مصر:

(بني الغريان اللذان في الكوفة على مثل الغريين بناهما صاحب مصر وجعل عليهما حرَساً فكل من لم يُصَل لهما قتل). ويضيف في مكان آخر: (وروى الشرقيُ بن القُطامي قال: الغري الحسن من كل شيء وإنما سميا الغريين لحسنهما وكان المنذر قد بناهما على صورة غريين كان بعض ملوك مصر بناهما)[3].

من الواضح أننا نتحدث هنا عن نصبين مقدسين يصلي لهما الناس، نصبين يشبهان نصبين أصليين في مصر. وهذا الحديث يشبه أن يكون حديثا عن صنمي الجنوب والشمال، اللذين تحدث عنهما هيرودتس.

أما النويري فيقول لنا عن الغريين: (وأما الغرِيان فهما أسطوانتان كانتا بظاهر الكوفة. بناهما النعمان بن المنذر بن ماء السماء، على جاريتين كانتا قينتين تغنيان بين يديه. فماتتا، فأمر بدفنهما وبنى عليهما الغريين)[4]. الحديث عن القينتين يقربنا من النغمتين

---

(1) الحموي، معجم البلدان.

(2) القزويني، آثار البلاد.

(3) الحموي، معجم البلدان.

(4) النويري، نهاية الأرب.

العالية والواطئة للكون، أو المزمار العالي النغمة والمزمار الأجش، اللذين أمضينا وقتنا كله في الحديث عنهما. أي أن وصف النويري يعود بنا إلى نغمتي الصيف والشتاء؛ أي المكاء والتصدية.

ويخبرنا البغدادي أن هناك من يرى أن الغريين هما نديما جذيمة الأبرش: (وزعم الجوهري، وتبعه جماعة منهم ابن نباتة في شرح رسالة ابن زيدون أنهما قبرا مالك وعقيل: نديمي جذيمة الأبرش، وسميا غريين لأن النعمان كان يغريهما بدم من يقتله في يوم بؤسه)[1]. وجذيمة الأبرش يشبه في الواقع أن يكون إلها من طراز أوزيريس. فهو نديم الفرقدين. والفرقدان نجمان سماويان. وسوف نرى في فصل عن جذيمة الأبرش هذا أن الاسم (الغريان) قد يكون بالباء لا بالياء، أي أنهما (الغربان)، أي الدلوان.

على كل حال، إنها الأسطورة ذاتها، لكن بأسماء مختلفة في كل مرة.

رحلة الشتاء والصيف

ومن المحتمل أن الرحلة التي ألفتها قريش في الجاهلية، كانت رحلة بين مظهري الإله الذي نتحدث عنه، أي رحلة بين الصفا والمروة، لا رحلة تجارية. وقد رد ذكر هذه الرحلة في القرآن الكريم باسم رحلة الشتاء والصيف: ﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيۡشٍ ۝١ إِۦلَٰفِهِمۡ رِحۡلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيۡفِ ۝٢ فَلۡيَعۡبُدُواْ رَبَّ هَٰذَا ٱلۡبَيۡتِ ۝٣ ٱلَّذِيٓ أَطۡعَمَهُم مِّن جُوعٖ وَءَامَنَهُم مِّنۡ خَوۡفِۭ ۝٤﴾ [سورة قريش]. وقد سميت أيضا باسم رحلة الإيلاف. والتفسير الأكثر شيوعا أنها رحلة تجارية مكية تجارية فصلية مزدوجة إلى اليمن والشام، تمأسست منذ وقت لا بأس به قبل الإسلام، أي منذ أيام هاشم بن عبد مناف.

وعند هذا التفسير أن الإيلاف هو عهود الأمان التي أخذنها قريش من القبائل والكيانات السياسية التي كانت تمر بها تجارتها إلى الشام واليمن. عليه، فهي رحلة الشتاء والصيف لأنها رحلة موسمية، أو رحلتان موسميتان، تتمان في الصيف والشتاء، وهي رحلة الإيلاف لأن ما جعلها ممكنة إنما هو عهود الأمان تلك. يقول اليعقوبي: «وانصرف

(1) البغدادي، خزانة الأدب.

هاشم، فجعل كلما مر بحي من العرب أخذ من أشرافهم الإيلاف أن يأمنوا عندهم وفي أرضهم»[1]. ويزيد العسكري: «الإيلاف؛ كتاب أمان يؤمنهم بغير حلف»[2]. أما الأمن الذي تتحدث عنه سورة قريش ﴿وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ ۝٤﴾ هو الأمن الذي وفره هذا الإيلاف. وهذا الأمن لم يكن متوفرا لغير أهل قريش الذين: «كانوا يميرون في الشتاء والصيف آمنين، والناس يُتَخطفون من حولهم»، كما يقول القرطبي[3].

وهكذا فالأمر يتعلق بالتجارة والميرة وأمنها. أما نحن فنعتقد أن رحلة الشتاء والصيف القرآنية رحلة دينية رمزية، لا علاقة لها بتجارة مكة. لكن هذا لا يعني، بالطبع، لا يعني أننا تريد نفي وجود رحلات تجارية مكية فصلية إلى الشام أو إلى اليمن. فقد كانت هناك رحلات مثل هذه بالتأكيد. إذ نعلم من سيرة الرسول أنه كانت هناك على الأقل رحلات شامية، ذهب في بعضها الرسول ذاته ليتجر في الشام. كما نعلم من سيرة غزواته أنه اعترض، وهو في المدينة، قوافل قريش الضخمة القادمة من الشام. وما نقصده أن الرحلة المذكورة في القرآن هي رحلة دينية رمزية، وليست رحلة مكة التجارية. ولا بد أن نلحظ في البدء أن التفسيرات الشائعة التي يربط رحلة الإيلاف بنشاط مكة التجاري، تتحدث عن رحلتين لا رحلة واحدة؛ رحلة شتوية إلى اليمن ورحلة صيفية إلى الشام. وهما رحلتان تتمان بانفصال. أي أن لكل واحدة موعدها الخاص وترتيباتها الخاصة، في حين أن منطوق السورة القرآنية يتحدث عن رحلة واحدة لا غير، تجمع الصيف والشتاء معا، هي رحلة الشتاء والصيف. لذا دعيت في المصادر العربية باسم مفرد هو: (رحلة الإيلاف). وقد ورد ذكرها في الشعر بهذا المعنى، كما مطرود بن كعب الخزاعي:

المنعمين إذا النجوم تغيرت   والظاعنين لرحلة الإيلاف

(1) تاريخ اليعقوبي.

(2) العسكري، الأوائل.

(3) تفسير القرطبي.

وهذا الاختلاف، أو التناقض، بين نص القرآن وبين التفسير الشائع يثير الشكوك حول صحة هذا التفسير منذ اللفتة الأولى.

أما بخصوص كلمة الإيلاف، فقد رأينا كيف التفسير السائد عموما يرى أنها تعني عهود الأمن ومواثيقه. لكن هناك من رأى أن التأليف في الآية يعني التجهيز: «قال ابن الأنباري: من قرأ لإِلافِهم وإِلْفِهِم فهما من أَلِفَ يألَف، ومن قرأ لإيلافهم فهو من آلَفَ يُؤْلِفُ، قال: ومعنى يُؤَلِّفُون يُهَيِّئُون ويُجَهِّزُون». ولو صح أن الكلمة تعني التجهيز فلن يكون هناك مجال لربط الإيلاف بالأمن. إذ كيف يمكن لتجهيز الرحلتين أن يكون سببا للأمن الذي تتحدث عنه السورة؟

لكن المعنى الأساسي للجذر (ألف) يعطي معنى الجمع والضم. يقال: أَلَّفَه: جمع بعضه إلى بعض، وتَأَلَّفَ: تَنَظَّمَ. ومن هذا المعنى: ألف بين قلوبهم، أي جمع. كذلك من هذا المعنى المؤلفة قلوبهم، الذين أعطاهم الرسول ليجلبهم إلى الإسلام. وبناء على هذا المعنى فإن معنى « لإيلاف قريش، إيلافهم رحلة الشتاء والصيف» سيعني (لجمع قريش، جمعها رحلة الشتاء والصيف). وهذا ما قد يوحي أنه كانت هناك في الأصل رحلتان مختلفتان إلى مكانين مختلفين، ثم تم جمعهما معا في رحلة واحدة دعيت برحلة الشتاء والصيف.

وهناك من يربط سورة قريش ربطا محكما بالسورة التي قبلها في المصحف وهي سورة الفيل: «قال سفيان بن عيينة: كان لنا إمام لا يفصل بينهما، ويقرؤهما معا... وقال الفراء: هذه السورة متصلة بالسورة الأولى؛ لأنه ذكر أهل مكة عظيم نعمته عليهم فيما فعل بالحبشة، ثم قال: «لإيلاف قريش» أي فعلنا ذلك بأصحاب الفيل نعمة منا على قريش»[1]. وهذا يعني أن علينا أن نقرأ الآيتين معا: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ ۝١ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِى تَضْلِيلٍ ۝٢ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ۝٣ تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ۝٤ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍۭ ۝٥﴾ ، ﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيْشٍ ۝١ إِۦلَٰفِهِمْ رِحْلَةَ

(1) تفسير القرطبي.

ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيْفِ ﴿٢﴾ فَلْيَعْبُدُوا۟ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ ﴿٣﴾ ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ ﴿٤﴾﴾.

وإذا ما قرأنا السورتين معا هكذا، فلا بد أن يتضح أن تأليف الرحلتين كان عملا دينيا محضا لا عملا تجاريا. فمن غير المعقول أن يدمر الله أصحاب الفيل لأن قريشا نجحت في تنظيم رحلات تجارية مربحة! عليه، فلا بد أن قريشا قامت بعمل تديّن بتأليفها للرحلتين. لقد أرضت الله بهذا العمل فمنّ عليها بأن وفر لها الأمن عبر تدمير أصحاب الفيل. وهي بسبب ذلك مطالبة بأن تشكر الله على منته: ﴿فَلْيَعْبُدُوا۟ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ ﴿٣﴾ ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ ﴿٤﴾﴾.

وتبدو اللام السببية في ﴿فَلْيَعْبُدُوا۟﴾ قلقة جدا حين لا تربط السورتان معا. إذ من دون هذا الربط، يبدو وكأن على قريش أن تشكر الله على فعلها هي، أي على تأليف الرحلتين، لا على فعل الله، أي على منته عليها بتدمير أصحاب الفيل. فالسورة من دون الربط تقول: لأن قريشا ألفت الرحلتين، فلتعبد رب البيت. ويبدو لنا أن من الصعب قبول هذا حقا.

أكثر من هذا وأشد قوة أن هناك من ربط بين رحلة الشتاء والصيف وبين مصيف أهل مكة في الطائف. ينقل لنا المقدسي خبرا ينتهي إلى ابن عباس يقول أن الرحلة سميت بهذا الاسم لأن أهل مكة: «كانوا يشتون بمكة ويصيفون بالطائف»[1]. ويزيد القرطبي عن ابن عباس أيضا: (كانوا يشتون بمكة لدفئها، ويصيفون بالطائف لهوائها. وهذه من أجلّ النعم أن يكون للقوم ناحية حر تدفع عنهم برد الشتاء، وناحية برد تدفع عنهم حر الصيف)[2].

إذن، فرحلة الشتاء والصيف، حسب هذا الخبر، كانت رحلة مكية لتجنب حر الفصول وقرها. أي أنها لم تكن رحلة تجارية بالمرة. وهي رحلة أنعم الله بها على أهل مكة،

(1) المقدسي، أحسن التقاسيم.

(2) تفسير القرطبي.

لذا فعليهم أن يشكروا رب البيت الذي مكنهم من هذه الرحلة الاستجمامية! لكن السؤال هو: لم يشيد القرآن برحلة لا تديّن فيها ولا تعبّد؟ والشك الذي يبعثه السؤال يجعل من الصعب قبول أن الآية تشير بالفعل إلى رحلة رفاهية يقوم بها أثرياء قريش.

مع ذلك، لا يستطيع المرء أن يرمي بهذا الخبر من دون ترو، خاصة حين يجد خبرا ينقل خبرا يربط التصيّف في الطائف والتشتي في مكة عليه بالإله الجاهلي لا بأهل مكة: (وأما اللات والعزى فكان بدء أمرهما فيما روى ابن عباس: أن رجلاً ممن مضى كان يقعد على صخرة لثقيف يبيع السمن من الحاج إذا مروا فتلت سويقهم وكان ذا غنم فسميت الصخرة اللات فمات، فلما فقده الناس قال لهم عمرو: إن ربكم كان اللات فدخل في جوف الصخرة، وكانت العزى ثلاث شجرات سمرات بنخلة، وكان أول من دعا إلى عبادتها عمرو بن ربيعة والحارث بن كعب، وقال لهم عمرو: إن ربكم يصيف باللات لبرد الطائف ويشتو بالعزى لحر تهامة)[1].

إذن، فالرب الإله هو من كان يصيف بالطائف ويشتو بمكة، لا أهل مكة. ولا بد أنه كان يشتو في معبدي اللات والعزى في المدينتين. وهذا يعني أنه كانت لهذا الرب رحلتان؛ صيفية وشتوية، إلى مقرين محددين؛ صيفي هو الطائف وشتوي هو مكة. وإذا كان أهل مكة يصيفون بالطائف ويشتون بمكة فعلا، فمن المحتمل أن فعلهم هذا كان على علاقة برحلة إلههم هذه. أي أنهم كانوا يقومون بعمل ديني يقلدون فيه رحلة إلههم. وكل هذا يضاعف الشكوك حول فرضية أن رحلة الشتاء والصيف كانت رحلة تجارية. وقد ربطت بعض التفسيرات آية سورة ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ ۝٣ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ ۝٤﴾ وبين الرحلة التجارية. ورأت بذلك أن الآيات القرآنية التي تتحدث عن التخطف تشير إلى الرحلات التجارية، كما ورد أعلاه عن القرطبي: («كانوا يميرون في الشتاء والصيف آمنين، والناس يُتَخطفون من حولهم). لكن الحقيقة هي أن الآيتين اللتين تتحدثان عن التخطف تتعلق بالحرم لا بطرق التجارة. فالحرم المكي هم المكان المحمي من التخطف.

---

(1) ابن الضياء، تاريخ مكة.

أما الآية الأولى فهي آية سورة القصص التي أوردناها أعلاه: ﴿ وَقَالُوٓاْ إِن نَّتَّبِعِ ٱلْهُدَىٰ مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَآ ۚ أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا ءَامِنًا يُجْبَىٰٓ إِلَيْهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَىْءٍ رِّزْقًا مِّن لَّدُنَّا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٧﴾ ﴾ [القصص:57]. ومن الواضح هنا أن التخطف الذي يشير إليه مشركو مكة يتعلق بنوع الديانة التي يدعو إليها الرسول. فهم يرون، أو بعضهم على الأقل، أن اتباعهم لدين النبي محمد سيؤدي إلى تخطفهم، مهما بدا لنا هذا غريبا وغامضا. فاتباع الهدى حسب هؤلاء هو الذي سيؤدي إلى تخطفهم، لا الذهاب في رحلة تجارية من دون مواثيق وعهود. هكذا بكل وضوح! إذن، فنحن مع التخطف أمام أمر ديني لا أمام مسألة تجارية.

أضف إلى هذا أن خطر التخطف يتهدد الناس في أرض مكة ذاتها، لا في أراضي الآخرين: ﴿إِن نَّتَّبِعِ ٱلْهُدَىٰ مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَآ ۚ ﴾. سياق الآية هنا يدل على أن كلمة ﴿أَرْضِنَآ ﴾ تعني بوضوح أرض مكة، لا أرض الآخرين الذين تمر عبر أراضيهم تجارة مكة. عليه، فخطر التخطف، قائم في مكة ذاتها. كما أن الحماية منه هذا تكمن في مكة، لا في عهود الأمان مع من هم خارج مكة. دليل ذلك أن الآية تتساءل ردا على تخوفهم مستنكرة ﴿أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا ءَامِنًا ﴾. أي أنهم لن يتعرضوا للتخطف لأن الله آمنهم بالحرم المكي، لا بالعهود والمواثيق التجارية. الحرم المكي هو الذي يوفر الأمن لا عهود هاشم بن عبد مناف. عليه، فامتناعهم عن إتباع الهدى بذريعة التخطف حجة باطلة، فبإمكانهم أن يتبعوا الهدى من دون خشية من التخطف، إذ الحرم يمنعهم ويحميهم.

وتؤيد الآية الأخرى، وهي من سورة العنكبوت، هذا الاستخلاص: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا وَيُتَخَطَّفُ ٱلنَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ ۚ أَفَبِٱلْبَٰطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ ٱللَّهِ يَكْفُرُونَ ﴿٦٧﴾ ﴾ [العنكبوت:67]. الحرم هنا هو الآمن لا غيره، وما عداه من أماكن يتخطف الناس فيها. لقد أمن الحرم الحماية لأهل مكة من التخطف. أي أن الأمر كله لا علاقة له بتجارة مكة.

وبما أن سورة قريش تربط بوضوح ومباشرة بين الأمن الذي يوفره الحرم المكي وبين تأليف رحلتي الشتاء والصيف في رحلة واحدة، فلا بد أن نستنتج أمرين اثنين:

الأول: أن رحلة الشتاء والصيف ذاتها على علاقة بالحماية من التخطف. فوجود هذه الرحلة، وتأليفها، هو الذي يحمي أهل الحرم ويؤمنهم. وهذا يعني أن الحرم يؤمن الحماية عبر ارتباط محدد بتأليف الرحلة.

الثاني: وما دام الأمن في الحرم، ويخص الحرم، فلا بد أن الرحلة ذاتها كانت تتم في إطار الحرم. وهذا ما يعني أن الناس كانوا يرتحلون هذه الرحلة، رحلة الشتاء والصيف، داخل الحرم المكي ذاته. إنها رحلة داخل الحرم لا خارجه.

فأي رحلة شتاء وصيف يمكن تنفيذها على أرض الحرم المكي؟ وكيف كانت تتم؟ وأين موقعها؟

الإجابة بوضوح: هذه الرحلة هي رحلة السعي بين الصفا والمروة. فالناس يظعنون للحج، ويأتون رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق، للقيام بهذه الرحلة. وهي رحلة بين مظهري الإله في صيفه وشتائه عند الجاهليين، ورحلة الكون بين شتائه وصيفه عند المسلمين، أي رحلة تقلب الكون ودورانه. فالإله- الكون يترنح عند الجاهليين دوما بين مظهريه. يرتحل بينهما. أي بين الصيف الجنوبي، والشتاء الشمالي. بين برج الجوزاء الجنوبي، ممثل الصيف، وبنات نعش الشمالية، ممثلة الصيف. وهذان يتمثلان على الأرض بتلتين يسعى المؤمن بينهما لتمثيل رحلة الكون- الإله. تلة الصفا تمثل الصيف، لذا فهي جنوبية، وتلة المروة تمثل الشتاء، لذا فموقعها شمالي.

هذه الرحلة بين الشتاء والصيف ألفت، أي جمعت، في مكان واحد في مكة، وسميت رحلة الإيلاف بسبب هذا الجمع. فالإيلاف في اللغة هو التجمع. لقد جمعت الرحلتان معا في مكان واحد هو الحرم المكي. وجمعهما هو سبب أمن الحرم، هو سبب الحماية من التخطف والجذام. هذا الاستخلاص يؤكده بيت مطرود بن كعب الخزاعي الآنف الذكر:

المنعمين إذا النجوم تغيرت والظاعنين لرحلة الإيلاف

فرحلة الإيلاف في هذا البيت، أي رحلة الشتاء والصيف، رحلة واحدة. والناس يظعنون لها، أي يرحلون للقيام بها. إنها رحلة السعي بين الصفا والمروة. وهي رحلة دينية

رمزية لا أكثر ولا أقل. ولعل اسم قريش ذاته على علاقة بهذا بتجميع الرحلتين وتأليفهما. فجذر قرش يعطي معنى الجمع. يقول اللسان: (القَرش: الجمع والكسب والضم من ههنا وههنا يضم بعضه إلى بعض. ابن سيده: قَرش قَرشاً جمع وضمّ من هنا وهنا، وقَرش يقرِش ويقرُش قَرشاً، وبه سميت قريش. وتقرش القوم: تجمعوا»[1]. وبذا فاسم قريش قد يعني المقرّشة، أي المجمعة التي جمعت الرحلتين معا

وإذا كان الأمر الإله فإن رحلة الصيف كرحلة مفردة تخص الطائف، فقد كان الإله يصيف باللات في الطائف، حسب الخبر اعلاه. غير أننا أميل إلى أن نرى أن رحلة الشتاء كانت تخص المدينة لا مكة، أي أنها تخص مناة الذي كان منصوبا بالمشلل على شاطئ البحر، على مقربة من المدينة. فمكة هي أرض الإيلاف، أي أرض جمع الرحلتين معا، لا أرض تقسيمهما وتفريقهما. أما الطائف ويثرب، فقد اختص كل منهم بنصف الرحلة. فثقيف كانت تتعبد الإله في مظهره الصيفي، الذي يمثله اللات، في حين أن الأوس والخزرج كانتا تتعبدانه في مظهره الشتوي، ممثلا بمناة. مكة وحدها هي التي جمعت المظهرين معا، وألفتهما.

على كل حال، فإن موضوع التخطف الذي أشرات الآيتان القرآنيتان موضوع غامض جدا. لكننا على يقين أنه يتعلق بأمر ديني لا تجاري أو حياتي واقعي. ولعل هذا التخطف أن يكون على علاقة بالآية القرآنية: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ ٱلرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ ﴿٣١﴾﴾ [الحج:31]. ورغم أن تشبه، إلا أن هذا التشبيه يوحي بعلاقة ما مع التخطف الذي ناقشناه أعلاه.

معنى اسم مكة

نصل الآن إلى معنى اسم مكة.

وكنا قد أشرنا سابقا إلى أن الصلة اللفظية القوية بين اسم المكاء الطائر ومكاء الجاهلية، وبين اسم مكة المدينة. وهو ما جعل بعضهم يعتقد أن اسم مكة مأخوذ من اسم

---

(1) ابن منظور، لسان العرب.

الطائر، أو من مكائه. وقد أوردنا سابقا رأي أحد هؤلاء: (قال الشرقي بن القطامي إنما سميت مكة لأن العرب في الجاهلية كانت تقول لا يتم حجنا حتى نأتي مكان للكعبة فنمك فيه أي نصفر صفير المكاء حول الكعبة وكانوا يصفرون ويصفقون بأيديهم إذا طافوا بها)[1].

وقد بدا لنا نحن أيضا في بدء مبحثنا أن هذه العلاقة قد تحل لنا لغز اسم مكة. لكننا توصلنا في نهاية الأمر إلى أن هذا غير صحيح. فمكو وبكو السومريان، أي النغمة العالية والواطئة، يساويان المكاء وذي بكة. عليه فإن علينا أن نبحث عن شيء آخر لتفسير اسم مكة، متجاهلين هذه الصلة اللفظية، باعتبارها صلة عرضية.

وإذ كنا عبر مكو وبكو شجرة إنانا قد حللنا لغز المكاء وذي بكة في مكة، فإنه يظل علينا أن نعثر على العديل المكي للحد الأوسط في شجرة إنانا، أي ليليث. والحال، أن فرضيتنا هنا تقوم على أن (مكة) هي الحد الأوسط. فبين المكاء وذي بكة، بين القمة والقرار، يجب أن تكون نغمة وسيطة. هذه النغمة الوسيطة هي (مكة)، وهي عديل ليليث في شجرة إنانا. أي أن مكة = ليليث، لكنها ليليث الإيجابية لا السلبية كما سنرى في وقت لاحق:

مكو ليليث بكو

المكاء مكة ذو بكة

هذا الفرض تدعمه بعض المصادر العربية. فقد لاحظ بعض المفسرين العرب التواصل اللفظي بين لفظة مكوك، التي تعني الميزان ذي الكفتين، وبين اسم مكة: (وقال قوم سميت مكة لأنها بين جبلين مرتفعين عليها وهي في هَبطة بمنزلة المكوك). ويضيف في مكان آخر نقلا عن ابن الكلبي: (قال ابن الكلبي: سُميت مكة لأنها بين جبلين بمنزلة المكوك)[2].

---

(1) الحموي، معجم البلدان.

(2) ياقوت، معجم البلدان.

إذن، فمكة، تضاريسيا، تشبه المكوك، أي الميزان ذا الكفتين. فهي هبطة بين جبلين مرتفعين عنها. إنها المنطقة الوسطي بين مرتفعين. الجبلان هما الأخشبان اللذان أشار إليهما نص ذي بكة السابق. لكن يختلف حول من هما أخشبا مكة، أو حول الجبل الثاني، فالأول هو (أبو قبيس) عند الكل. أما الثاني فهو قعيقعان أو الجبل الأحمر. غير أننا أميل إلى أن نرى أن الخشب الثاني هو الجبل الأحمر، فهو شمالي، في مقابل أبو قبيس الجنوبي. يقول الرحالة الكبير المدقق ابن بطوطة في رحلته أن جبل أبي قبيس، يقع في جهة الجنوب والشرق من المدينة، وفي الشمال منها الجبل الأحمر. ويؤكد الحازمي أن الجبل أن الأحمر هو الأخشب الثاني بالفعل، وليس قعيقعان. وهو يقول بوضوح انه الجبل المقابل له، أي انه شمالي: (والأخشبان جبل أبي قبيس والجبل المقابل له ويسمى اليوم الأحمر، وكان من قبل يقال له الأعرف[1]. نسخة إلكترونية من الوراق.

إذن، فمكة هي هبطة بين أخشبيها، الجنوبي والشمالي، أي أبو قبيس والجبل الأحمر. أما الصفا والمروة فهما تصغير لهذين الجبلين. فالصفا يرمز لأبي قبيس، والمروة للجبل الأحمر. ويبدو لنا أن كل معبد ذي طابع أوزيريسي يجب أن يقام في هبطة بين جبلين؛ أو تلتين، شمالية وجنوبية. فهما الجبلان اللذان يقوم عليهما العالم وتثبت عليهما السماء. هذا هو حال مدينة نابلس الفلسطينية المقدسة لدى السامريين. فهي هبطة بين جبليها العظيمين؛ أي بين أخشبيها، الجنوبي جرزيم، والشمالي عيبال. الجنوبي يمثل الصيف، لذا فاسم جرزيم يعني الجبل الذي لا مطر فيه، في حين أن عيبال يعني: جبل المطر والشتاء. أما نابلس المدينة (شكيم) ومعبدها فقد كانا في الهبطة بين الجبلين، كما هو الحال مع مكة بين الأخشبين.

ونحن في الواقع أمام ثلاث نقاط؛ الجبلان يمثلان النقطتين الطرفيتين، في حين أن النقطة الثالثة، نقطة التوازن، فتقع بين الجبلين. ونحن نفترض أنها الربوة التي حثنا عنها الحميري حين تعرض لعبادة قوم عاد. إذ قال: (وهم يعظمون موضع الكعبة، وكان بربوة) [2]. هذه الربوة تتمثل في الخط بين الصفا والمروة بنقطة تقع عند الميلين، ربما.

---

(1) الحازمي، ما اتفق لفظه.

(2) الحميري، الروض المعطار.

إذن، فنحن أمام ميزان محدد، كفتاه الأخشبان، أو سكتشهما الصفا والمروة، ونقطة توازنه هي (مكة). لكن نقطة التوازن هذه، أعطت اسمها، في ما يبدو، للمعبد، وللمدينة من ثم. وتؤيد نصوص الديانة الفرعونية ما نقول. فنحن نعلم أن ميزان الإلهة المصرية ماعت، الذي تزن به أرواح الموتى، يدعى Mekhat: أي (مقة). وهي كلمة تعني (ميزان الأرض) أو (ميزان الكون): (تقدم لنا بردية آني في المتحف البريطاني رسما حيا لقاعة العدالة العظمى، وللميزان العظيم لماعت. وهذا الأخير يدعى مقة Mekhat، ويعني بكلمات أخرى: «ميزان الأرض»)[1].

كما أن الميزان بعموم يدعى في المصرية القديمة (مقة). كما أن (مقا) تعني: ساوى، عادل، وازن. عليه، ففي الأصل حين كان يقال في (معبد مكة) - أو معبد المقة اليمني أيضا كما سنرى - فإن المعنى هو معبد الميزان. فمكة، أو مقة المصرية، أو المقة اليمنية، هي الميزان، ميزان ماعت. ثم صار الاسم مكة يطلق على نقطة التوازن في الميزان، التي هي الإلهة الأنثى. أو قل إنه منذ البدء كان الاسم مكة يطلق على الميزان وعلى حده الأوسط بالذات. أي أننا حين نقول مكة فإنما نقصد الميزان ونقطة توازنه.

ويقول لنا ولس بدج أن الإلهة ماعت مفهوم أكثر منها إلهة. إنها مفهوم التوازن والعدالة: (منذ أقدم الأزمان أطلق اسم ماعتي على الربتين إيزيس ونفتيس، وقد سميتا كذلك لأنهما تمثلان أفكار الاستقامة والتكامل والحق والصدق، وما إلى ذلك. والمعنى الأصلي لكلمة ماعت هو القصبة أو العصا التي تستعمل كمقياس)[2].

ومنذ العصر اليوناني على الأقل أخذت ماعت تتماهى مع إيزيس بالذات: (وفي العصر اليوناني- الروماني فقدت ماعت، في ما يبدو، دورها المركزي في الديانة المصرية، وبعض فعالياتها أصبح من نصيب إيزيس)[3].

---

(1) Grahaham Hancock and Robert Bauval, 1996, p 278-279

(2) بدج، السير ولس، الديانة الفرعونية؛ 1999، ص 157.

(3) Pinch, Geraldine, Egyptian Mythology, 2002, p,160

عليه، فميـزان ماعـت هـو، بـشكل مـا، إيـزيس. وإيـزيس، أي الحـد الأوسـط في الثالوث، هي الميزان. مثلما أن ليليث هي ميزان شجرة إنانـا، ومـثلما أن مكـة هـي الميـزان أيضا، أي النقطة الوسطى التي توازن بين نقطتين متطرفتين.

طبعا لسنا بحاجة إلى لفت النظر إلى التشابه بين (مكة) و (مقة)، فهـو شـبه واضـح وقوي. هذا يؤهلنا للقول أن (مكة) نقطة توازن، أي النقطة الوسطى في (المكـوك)، أي في الميزان ذي الكفتين، وأنها تمثل إلهة من طراز إيزيس، أي أنها زوج أوزيريس. ونحن نعتقد أن كلمة مكة وصف للعزى في الأصل، أي لنقطة الوسط في الثـالوث: (الـلات والعـزى ومناة). اللات ومناة هما كفتا الميزان، والعزى هي نقطة التوازن، أي مكة أو مقة.

وقد ورد في النقوش الثمودية ما يؤكد وجود إلهة باسم (مكات). فقد جـاء في أحـد نقــوش قــارا: (ل ع ر ج. ب ن. ا م ر. و ت ش و ق. ال. ع ب د م ك ا ت) وترجمتــه: (بواسطة ع رج بن أمر واشتاق إلى ع ب د م ك ا ت) [1].

تقديرنا أن عبد مكات يعني: عبد مكة. وهذا يعني وجود إلهة تدعى مكة سمى هذا الرجل باسمها. كـما ورد الاسـم (عبـد مكـة) ورد في نقـوش ثموديـة أخـرى، وبـصيغة أوضح: (العلم المركب ع ب د م ك ا ت الذي كتب النص لإظهار الاشتياق والولـه إليـه، جاء بصيغة ع ب د م ك ت في النقوش الثمودية... وقد فسر هاردنغ عنصره الثاني م ك ت بإعادته إلى مكة المكرمة) [2].

بالتالي فالألف المربكة في الوسط (مكـات) أزيحـت في صـيغ أخـرى، ممـا يعنـي أن الاسم بالفعل (مكة، مكت)، وأن الأف هي حركة أطيلت. وهذا الاسم صفة لإلهة نظنها العزى. أما زعم هاردنغ فيمكن قبوله فقط من زاوية أن مكة المدينة أخـذت اسـم الإلهـة. فالناس لا يعبدون حرما أو مدينة بل يعبدون من يمثله الحرم أو المدينة. كما أن اسـم مكـة يمكن أن يطلق على أي معبد ذي طابع إيزيسي، فالاسم يعني الميزان أو نقطة التـوازن، أي أنه ليس من الضروري أن يشير إلى مكة الإسلام المقدسة.

---

(1) الذيب، نقوش قارا الثمودية، 1421 هـ ص 21.

(2) المصدر ذاته، ص 22.

ولدينا دليل قوي جدا على أن الحد الأوسط في الثالوث، أو نقطة التوازن كانت تدعى مكة. فقد ورد في سفر (الخمسينيات) من أسفار التوراة المنحولة، في فصل (كنات يعقوب) ما يلي:

(واسم امرأة جاد مكا Maka)[1].

نعتقد، بقوة، أن (جاد) هنا هي (جد) أوزيريس، أي العمود الذي يمثل أوزيريس، وأن (مكا) أو بالأحرى (مقة، مكة) هي زوجته إيزيس. عليه، يمكننا أن نقول أن (مكة) هي (العزى) العربية شبيهة إيزيس. والتشابه بين اسم إيزيس بالمصرية (إيزه) و (عزى) بيّن وواضح تماما. إذن، فالكعبة- المعبد كانت في نظر الجاهلية ميزان الأرض أو الكون. كما أن النقطة الوسطى في هذا الميزان كانت تدعى مكة، لأنها توازن الميزان وتجعله يعمل.

لكن ربما كان علينا أن نذهب إلى نجران، وإلى كعبة نجران خاصة، أي (الإله) المقة اليمني كي نزيد الأمر وضوحا.

كعبة نجران: المقة

قبل البدء يجب أن نشير إلى العلاقة اللفظية الوطيدة جدا بين (يلمقة)، أو (إلمقة) كما يرد في نصوص المسند، وبين (مكة). وهناك إجماع تقريبا على أن (يلمقة) في المصادر العربية هي الإله (المقة) في نقوش المسند اليمنية. ولو أزحنا الجزء الأول من اسم (يلمقة، إلمقة) باعتباره كلمة تعني إله (إل+ مقة) لبدا لنا بوضوح الشبه بين (مكة) و (مقة). الفارق يكمن في لفظ الكاف ثقيلة، أي قافا، في جنوب الجزيرة، ولفظها مخففة في شمالها. هذا الشبه لا يجب المرور عليه بسهولة.

وتجمع المصادر العربية، تقريبا، على أن الملكة بلقيس، التي تربط دوما بالملك سليمان، كانت تدعى (يلمقة). وهي تربطها ب (كعبة نجران الشهيرة). لكن بعض هذه المصادر تؤكد لنا أن هذه الكعبة ذاتها، كعبة نجران، دعيت، أيضا، باسم (يلمقة) على اسم الملكة اليمنية. يقول لنا الحميري:

---

(1) مخطوطات قمران - البحر الميت؛ التوراة المنحول، ص 240، 1998.

(يلمقة: من مصانع اليمن التي بنتها الجن على عهد سليمان عليه السلام، مثل سلحين وغمدان. لم ير الناس مثلها. هدمتها الحبشة حين غلبت على اليمن. ويدعى هذا المصنع يلمقة باسم بلقيس بنت هداد، صاحبة سليمان عليه السلام ملكة سبأ، وكان اسمها يلمقة) [1].

ويضيف البكري: (وقيل: إنما سمي هذا الموضع {أي كعبة نجران} يَلْمَقَة، على وزن يَعْمَلَة، باسم بلقيس بنت هدَّاد أبن شرح بن شرحبيل بن الحارث الرائش صاحبه سليمان، اسمها يلمَقَة، على وزن يعملة وقال الهمداني: وتفسيره: زهرة، لآن اسم الزَّهرة في لغة حمير: يَلْمَقه) [2].

الأمر واضح هنا: كعبة نجران تدعى (يلمقة) على اسم الملكة بلقيس التي تسمي (يلمقة) أيضا. وهذا يتوافق مع ما افترضناه حول اسم (مكة). فقد قلنا أن الاسم يطلق على المعبد وعلى النقطة الوسطى في الميزان، التي رأينا أنها العزى. بناء على هذا، فمعبد المقة هو أيضا معبد- ميزان، أو أنه معبد الإلهة التي تمثل نقطة التوازن الكوني. أي أننا نفترض وجود ميزان أرضي بنقاط ثلاث، تمثل فيه (المقة) النقطة الوسطى، أي نقطة التوازن، في معبد نجران، معبد يلمقة. وقد سمي المعبد باسم نقطة توازنه، أي معبد المقة، أي كعبة نجران. ونقطة التوازن، أي الحد الأوسط، مؤنثة دوما، كما هو الحال مع العزى. وهذا يعني أن المقة، كنقطة توازن، هي إلهة أنثى، وليست ذكرا كما يفترض. إنها مثل إيزيس- ماعت المصرية، ومثل العزى العربية. لكن المقة اسم للمعبد واسم لنقطة توازنه معا. فمعبد المقة هم المعبد- الميزان. أما المقة كنقطة توازن فهي إلهة أنثى. وهكذا فلدينا ثلاث مكات أو مقات:

الأولى: مقة ميزان ماعت المصري، التي هي إيزيس

الثانية: مكة الحجاز التي هي ميزان الكون وسرته، وتتماهى مع العزى الحد الأوسط في الثالوث.

---

(1) الحميري، الروض المعطار.

(2) البكري، معجم ما استعجم.

الثالثة: مقة كعبة نجران، التي هي أيضا ميزان الكـون، كـما أنهـا الحـد الأوسـط أي بلقيس.

Makhat ‹Mekhat
Maqah. Maqqah
Makka ‹Mecca

هذه المكات الثلاث (مكة، المقة، مقة ماعت) تعني شيئا واحدا. وحـين يقـال معبـد مكة أو معبد المقة فهذا يعني معبد الميزان، الذي يحفظ توازن الكـون، والـذي تـشكل فيـه الإلهة الأنثى (إيزيس، المقة- بلقيس، مكة) نقطة التعادل الوسطى.

المقة ذكر أم أنثى؟

هذا الاستنتاج يتعارض، بالطبع، تعارضا جـذريا مـع الـرأي الـشائع حـول الإلـه (المقة) اليمني. فحتى وقت قريب جدا، كان هناك إجماع تقريبا على أن (المقة) إلـه مـذكر، وأنه إله القمر. وقد تكون هذا الإجماع رغم أن طابع هذا الإله كان يحمـل مـن الغمـوض أكثر مما يبدي من الوضوح. إذ لم يكن معروفا معنى اسمه ومـن أيـن تـم اشـتقاقه. يقـول الدكتور جواد على في مفصله: (وليس للعلماء رأي واضح في معنى المقة)[1]. وهـو يقـصد الباحثين الحديثين، أي الغربيين إجمـالا. أمـا بـشأن الإخبـاريين العـرب فيقـول: (وتـدل روايات الإخباريين العرب عن المقة على عدم وقـوفهم عـلى حقيقـة هـذه التـسمية. فقـد حاروا فيها واضطربوا في أمرها، ولم يظهر أحد من بينهم من عـرف حقيقتهـا)[2]. ورغـم هذا فقد قرر هذا المؤرخ الكبير، بناء على رأي الباحثين الغربيين، أن المقة إلـه ذكـر: (تعبـد السبئيون للإله المقة، إلههم الكبير، ويعد في منزلة ود عند المعينيين، ويرمز إلى القمر. وهـو المقدم عندهم على سائر الآلهة)[3].

وثم في اللغة ما يعارض فكرة ربط المقة بالقمر. ينقل د. جـواد عـلي عـن إيوالـد أن كلمة المقة:

---

(1) علي، د. جواد، المفصل.
(2) المصدر السابق.
(3) المصدر نفسه.

(من أصل لمق، وهي بمعنى لمع، فيكون للاسم على ذلك معنى اللمعان. ويمكن أن تكون المقة، إذن، بمعنى الثاقب واللامع)[1].

ولو صح هذا الرأي فعلينا أن نفترض أن المقة نجم وليس قمرا. فالقمر لا يوصف أبدا بأنه ثاقب أو لامع. فهو يبعث نورا شاحبا، لا يتقد ولا يتوهج. ثم ينقل صاحب المفصل رأيا لهومل يقول فيه: (أن المقة إنما تعني سيدة)[2]. وهذا الرأي يعارض أيضا فكرة كون المقة إلها للقمر.

لكن الغريب أن المصادر العربية جميعها تختلف مع التقدير السائد حول أن المقة إله ذكر. فهي تراها إلهة أنثى. فالمقة (يلمقة) عندها اسم لبلقيس التي بنت معبد يلمقة الذي ظل قائما حتى الإسلام، والذي تدعوه العامة الآن باسم: محرم بلقيس. ونحن نعتقد أن رأي الإخباريين والعامة القائم على ربط بلقيس بالمقة رأي في منتهى القوة والأصالة. وللأسف فإن المؤرخ الكبير، المرحوم جواد علي، اتبع آراء الباحثين الغربيين المضللة والمشوشة حول المقة، رافضا متابعة المصادر العربية. فهو يتعجب من الدهر الذي أحل (اسم امرأة {أي بلقيس-يلمقة} محل اسم إله قديم)[3]! أما نحن فنعتقد، بناء على ما قدمناه، أن المصادر العربية أصح من الباحثين الغربيين، ونتعجب كيف أن هؤلاء الباحثين حولوا إلهة أنثى إلى إله ذكر!

المقة والزهرة

لكن علينا أن نشير هنا إلى الهمداني يقدم رأيا متفردا جدا حول يلمقة. فهو يقول أنها نجمة الزهرة. ينقل البكري عنه: (قال الهمداني: وتفسيره: زهرة، لآن اسم الزَّهرة في لغة حمير: يَلْمَقه وألمق، واسم القمر هيس)[4]. ويبدو أن د. جواد على كان ينقل عن البكري حين قال: (وجعلها الهمداني الزهرة؛ «لأن اسم الزهرة في لغة حمير: يلمقه والمق»)[5].

---

(1) علي، د. جواد، المفصل.

(2) المصدر السابق.

(3) المصدر نفسه.

(4) البكري، معجم ما استعجم.

(5) علي، د. جواد، المفصل.

رأي الهمداني مهم جدا، ولا يمكن الاستخفاف به. فهو جغرافي كبير، كما أنه كيمني يعرف أكثر من غيره حين يتعلق الأمر بالتراث اليمني القديم. وكما نرى فهو قد اعتبر المقة نجما لا قمرا. غير أن ما ورد في كتاب الإكليل يشير إلى أن الهمداني لم يقل أن المقة هي الزهرة، هكذا مباشرة. فهو يخبرنا أن: اليمنيين كانوا يسمون النجوم ألامقة والواحد منها المق ويلمق، وأنهم لذلك: (سموا بلقيس يلمقة كأنهم قالوا زهره) [1].

فإذا كانت هذه هي الجملة التي استند إليها البكري فهي، في ما يبدو لنا، لا تشير إلى أن يلمقة هي الزهرة، بل تقول لنا أن بلقيس نجم مثلها مثل الزهرة، لأن اليمنيين يسمون جميع النجوم ألامقة، وليس الزهرة وحدها. لكن حتى لو كان الهمداني يقصد بهذه الجملة أن يقول لنا، بالفعل، أن بلقيس- يلمقة هي الزهرة، فلدينا ما يثبت أنه كان يدرك، في ما يبدو، أن الزهرة هي إيزيس. فهو يخبرنا في نص آخر مهم في صفة جزيرة العرب أن الزهرة هي إيزيس، عند عدد كثير من الأقوام:

(قسم ما بين المشرق والجنوب: وأما الربع الثاني الذي في الناحية الجنوبية من بلاد آسيا العظمى فإن النواحي منه التي تشتمل على بلاد الهند والصين ومكران وكرمان وفارس وبابل وملتقى النهرين وأثور، ووضعها مائل إلى جهة الجنوب والصبا من جميع الأرض المسكونة بالواجب، صارت مشاركة للمثلث الذي فيما بين الجنوب والصبا، وهو مثلث الثور والعذراء والجدي. والذي يدبر هذه البلدان الزهرة وزحل إذا كانا منسوبين إلى الغدوات ولذلك صارت طبائع سكان هذه البلدان تابعة لطبائع هذين المدبرين ولذلك إنهم يعظمون الزهرة ويسمونها إسيس) [2].

هؤلاء الناس (يعظمون الزهرة ويسمونها إسيس). ومن الواضح تماما أن (إسيس) هنا هي (إيزيس). وهكذا فالهمداني يدرك أن أقواما تمثل أهم أجزاء العالم القديم ترى أن الزهرة هي إيزيس. عليه، فحين يصف بلقيس- يلمقة بأنها الزهرة، فلا بد أنه كان يدرك أن هذا يعني أن بلقيس- يلمقة هي إيزيس أيضا. وهذا وصلنا إلى هذا الاستخلاص

(1) الهمداني، الإكليل، ورد في: فاضل الربيعي، الشيطان والعرش؛ 1996، ص 217،

(2) الهمداني، صفة جزيرة العرب.

الحاسم؛ يلمقة هي إيزيس! وهو استخلاص متفجر يلغي أكثر ما قيل عن هذه الإلهة اليمنية. ونحن نعلم أن إيزيس هي الشعرى العربية. وهذا يعني أن يلمقة هي الشعرى زوجة سهيل اليماني.

لكن لا بد لنا من القول أن شيئا ما جعل كثيرين، وليس عند العرب فقط، يربطون بين إيزيس والزهرة، رغم أن نجمة إيزيس هي سبدت (سوثيس)، أي الشعرى اليمانية، وليس الزهرة. ولسنا نعرف جذر الربط بين إيزيس والزهرة، ولا كيف حصل. لكنه حاصل. إذ يتم أحيانا اعتبار الزهرة نجم إيزيس. لكن إيزيس، على كل حال، تظل إيزيس حتى لو ربطت أحيانا بالزهرة بدل الشعرى.

إذن، فنص الهمداني القصير حاسم في فهمنا للإله المقة اليمني. إنه نص تأسيسي حقا. وهو يعطينا كمية لا بأس بها من المعلومات:

أولا: أن المقة نجم وليست قمرا.

ثانيا: أن بلقيس نجم، أو تتمثل بنجم، أي أنها ملكة- نجم.

ثالثا: أن بلقيس هي المقة.

رابعا: ومن طرف غير مباشر يمكن أن نفهم منه، إذا ما ربطناه بالنص الآخر من كتاب صفة الجزيرة العربية، أن بلقيس هي إيزيس، أو إسيس على حسب ما كتبها هو، أي أنها الشعرى اليمانية. وهذا ما يوصل إلى أن بلقيس مثيلة العزى في الثالوث المكي.

الغرانيق العلى

دعي الثالوث العربي المكي (اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) بالغرانيق العلى: (وكانت قريش تطوف بالكعبة وتقول: واللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى! فإنهن الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى! كانوا يقولون: بنات الله... وهن يشفعن إليه. فلما بعث الله رسوله أنزل عليه: أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى؟ ألكم الذكر وله الأنثى؟ تلك إذا قسمة ضيزى! إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان) [1].

(1) الكلبي، الأصنام، 1995، ص 19.

والغرنوق طائر مائي أبيض، وهو بشكل أدق طائر البلشون. وهذا يعني أن اللات والعزى كانت تصور على أنها طيور غرانيق سماوية. ولأنها طيور فإن أصنامها كان ينظر إليها كطيور. يقول ابن الأثير: (تلْك الغرانِيق العُلَى؛ الغرانيق هاهنا: الأصنام، وهي في الأصل الذكور من طَير الماء واحِدها: غرنوق وغرنيق سمي به لبياضه وقيل: هو الكركيّ. والغرنوق أيضا: الشاب الناعم الأبيض. وكانوا يزعمون أن الأصنام تقربهم من الله وتشفع لهم فشبهت بالطيور التي تعْلُو في السماء وترتفع) [1]. ويضيف اللسان: (وفي الحديث: تلك الغرانيق العُلا؛ هي الأَصنام، وهي في الأصل الذكور من طير الماء)[2].

الأصنام سميت غرانيق لأنها تمثل آلهة غرانيق، أي آلهة تأخذ شكل طيور. والأصنام تجسيداتها الأرضية، في حين أن الغرانيق صورتها السماوية المتخيلة. ويبدو أن الديانة العربية كانت تتخيل أن الأرواح تصعد إلى السماء في صورة غرانيق بيض، كي تلتحق بالآلهة السماوية وتجدد وجودها عندها. يؤيد هذا الزعم أن لسان العرب يخبرنا أن (الغرنوق: الناعِم المنتشر من النبات. أَبو حنيفة: الغرنوق نبت ينبت في أصول العوسج وهو الغرانق أَيضاً) [3]. وهذا يعني أن النبتة الجديدة الطرية تدعى الغرنوق. ويضيف الزبيدي: (الغرنوق والغرانق بضمهما: الذي يكون في أصل العوسج اللين النبات ج: الغرانيق قاله أبو عمرو، شبه لطَراوته ونضارته بالشاب الناعم. ونص أبي حنيفَةَ: وهو لَين النبات) [4]. ويبدو أنه لهذا ترتبط الغرانيق بالموت. إذ ينظر إلى الموت على أنه ذهاب إلى الآلهة من أجل التجدد، أي من أجل أن يتحول الجسد الذي خرب إلى نبت طري جديد أو شاب فتي جديد. يدل على هذا قول علي بن أبي طالب: فكأني أنظر إلى غرنوق من قريش يتشحط في دمه، أي شاب ناعِم قتيل. ويدعم هذا أيضا حديث موت ابن عباس، وننقله عن اللسان: (لما أُتِي بِجنازته الوادي أقبل طائر غرنوق أبيض كأنه قبطِية حتى دخل

---

(1) ابن الأثير المحدث، النهاية.

(2) ابن منظور، لسان العرب.

(3) المصدر السابق.

(4) الزبيدي، تاج العروس.

في نعشه. قال الرَّاوي: فَرمقته فلم أره خرج حتى دفن)[1]. وهكذا دخل الغرنوق الأبيض، الذي يشبه القماش القبطي الأبيض، نعش ابن عباس، ولم يغادر إلا بعد الدفن. ولا بد أن الغرنوق- الروح قد طار إلى السماء مع روح الرجل، أو انه روح الرجل.

حزام الجوزاء

لكن رغم المادة الغزيرة عن الغرانيق العلى في المصادر العربية، أي عن اللات والعزى ومناة، التي يربطها القرآن بالملائكة، ورغم معرفة المصادر العربية أنها تقع في الأعلى (العلى)، أي في السماء، فإننا لا نعثر على مصدر واحد يقول لنا بالضبط أين تقع في الأعلى، أي في السماء. كذلك فلا أحد ربط هذه الغرانيق مباشرة بنجوم محددة هناك.

وكنا قد أوضحنا أن الأصنام والملائكة، أي اللات والعزى ومناة، تدعى بالإناث. لكننا نعلم أيضا أن النجوم الصغار تسمى بالإناث، مثلها مثل الأصنام والملائكة: (الإِناث: صغار النجوم)[2]. وهذا ما يؤكد أن اللات والعزى ومناة نجوم صغار. هذه النجوم هي، في ما نفترض، نجوم حزام الجوزاء الثلاث: (النطاق، النيلام، المنطقة). هذه النجوم الثلاث هي الغرانيق العلى. فالنطاق هو اللات، والنيلام هي العزى، ومناة هو المنطقة. والعزى هي شبيه إيزيس. ونعتقد أن حزام الجوزاء هو حزام كيمس، او خيمس، في منطوقات الأهرام: (إيزيس العظيمة مربوطة بحزام كيمس)[3] ونحن نعرف بالفعل أن نجمة الشعرى اليمانية، أي نجمة إيزيس، تقع قرب حزام الجوزاء.

وتصور لنا الآية الكريمة وضع اللات والعزى ومناة بشكل يتوافق مع وضع نجوم حزام الجوزاء في السماء: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ﴿٢٠﴾﴾ [النجم:19- 20].

ذلك أنك لو رفعت نظرك للسماء ونظرت إلى النجوم الثلاثة لرأيت أن النجمين الأول والثاني منهما قريبان من بعضهما، في حين يبتعد الثالث وينحرف يسارا. إنه مختلف كما تظهره الآية. فمناة هي: مناة الثالثة الأخرى، المنفردة والمبتعدة قليلا. وصف مناة بأنها

---

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) الزبيدي، تاج العروس.

(3) Pyramids texts, Utterance 519

الثالثة، وبأنها الأخرى، يوحي بابتعادها عن اللات والعزى. لم يقل القرآن (اللات والعزى ومناة)، بل أضاف الأخرى، أي المتأخرة والمبتعدة.

الثلاثة في واحد

إذن، فاللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى (بنات الله)، تتمثل، في ما يبدو، بنجوم حزام الجوزاء. ونريد أن نضيف هنا أن الله عند الجاهلية هو حاصل جمع ثلاثة، أي حاصل جمع بناته، كما نعتقد. وبما أن بنات الله، أي الغرانيق العلى، تتكون من ذكرين (اللات ومناة) وأنثى واحدة (العزى)، فإن الله، الذي هو طاقة الكون، خليط من مبدأين اثنين؛ مذكر ومؤنث، وبنسبة اثنين إلى واحد. غير أن المبدأ الأنثوي يحصل في مقابل خسارته على حصته من ناحية أخرى: إذ يأخذ دور الميزان في الطاقة الكونية. فهو الذي يعادل بين مظهري الإله الصيفي والشتوي. من أجل هذا يدعى الرقم ثلاثة عند الفيثاغوريين (عدالة). إيزيس والعزى هما رقم 3. أما الرقمان واحد واثنان فهما الإله في قمته وقراره. والثالوث كله ميزان بكفتين: للإله الذكر الكفتان، وللأنثى نقطة التوازن، فحين تميل مع هذا ينتصر هذا، وحين تنزلق نحو ذاك، يكون النصر لذاك.

طبعا علينا أن نشير إلى أن هذا الثالوث يختلف عن العائلة المقدسة: (الآب والابن والروح القدس). فلدينا في العائلة المقدسة الابن والروح القدس، أي الإلهة الأم وابنها، ثم الآب، مع إضمار مظهريه. فالآب هو اللات ومناة، مندمجان معا. أما الثالوث الذي نحن بصدده، فهو ذكران في طرفيه، وهما مظهرا الإله الصيفي والشتوي، ثم الإلهة الأنثى. ولا يذكر في هذا الثالوث الابن. الابن مضمر مع الأم. إنه في حضنها لكنه لا يظهر في الصورة. نحن نرغب أن نسمي ثالوث (الآب والابن والروح القدس) باسم العائلة المقدسة. أما ثالوث (اللات والعزى ومناة) فنرغب أن نسميه: ثالوث الغرانيق. صحيح أن الثالوثين هما شيء واحد في النهاية، لكن التفريق بينهما ضروري. وعدم التفريق بينهما قد يؤدي إلى التشوش في خصوص ثواليث مثل اللات والعزى ومناة، أو غيرها.

في كل حال، فإن المصادر العربية فسرت الآية 73 من سورة المائدة: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائدة:73]، التي تعني في رأينا أن الله حاصل جمع ثلاثة،

على أنها تعني واحدا من ثلاثة: (وكان قد قدم وفد نجران منهم على رسول الله ﷺ فجعلوا يذكرون ما هم عليه من الباطل من التثليث في الأقانيم ويدعون بزعمهم أن الله ثالث ثلاثة وهم: الذات المقدسة وعيسى ومريم، على اختلاف فرقهم)[1].

فالله عند نصارى نجران هو، بحسب ابن كثير، الذات المقدسة، أو الآب، أي الأول في ثالوث العائلة المقدسة. غير أن المسيحية ترى الإله، في الواقع، حاصل جمع للثلاثة، لا واحدا من ثلاثة. وهو ما يوضحه تعبير (الثلاثة في واحد). ويبدو أن مكة في الجاهلية كانت ترى أن الله حاصل جمع ثلاثة، أو ثلاثة في واحد.

وقد فسرت (ثالث ثلاثة) على أنها تعني واحدا من ثلاثة انطلاقا من الآيات عن هجرة الرسول من مكة مع أبي بكر: (إِلا تنصروه فَقد نصره الله إِذ أَخرجه الذين كفَروا ثاني اثنينِ إِذ هما في الغار).

لقد قيست (ثالث ثلاثة) على (ثاني اثنين). فثاني اثنين تعني مكملا لاثنين، أي واحدا من اثنين. نحن نعتقد أن (ثالث ثلاثة) في الآية لا تعني هذا. فالمسيحية العربية القديمة، إضافة إلى الديانة المكية، كانت ترى أن الله تركيب من ثلاثة، وليس واحدا من ثلاثة. فالمبدأ المذكر له اثنان من ثلاثة، والمبدأ المؤنث له واحد من ثلاثة. والله هو تركيب من المؤنث والمذكر معا.

ثالثة الأثافي

ولدينا خبر غريب جدا ربما يبرهن على أن إله الجاهلية كان حاصل جمع ثلاثة، وليس ثالث ثلاثة: (كان الرجل إذا سافر فنزل منزلا، أخذ أربعة أحجار، فنظر إلى أحسنها، فاتخذه ربا، وجعل ثلاث أثافي لقدره. وإذا ارتحل تركه، فإذا نزل منزلا آخر فعل ذلك... وكان الذين يفعلون ذلك في أسفارهم إنما هو للإقتداء منهم بما يفعلون عندها {عند الكعبة وأصنامها} ولصبابة بها)[2].

---

(1) ابن كثير البداية والنهاية.

(2) الكلبي، الأصنام، 1995، ص 33.

الغريب في أمر هذا الخبر هو الربط بين أحجار القدر الثلاثة وبين الله. إذ يجمع الجاهلي أربعة أحجار يختار أحسنها كحجر لإلهه، ثم يجعل الباقي أحجارا للقدر!

وإذا أخذنا هذا الكلام على ظاهر معناه، فإنه يعني أن المؤمن العربي الجاهلي يختار إلهه كما يختار أحجار قدره! أي أنه كان غير كان على التفريق الجدي بين إلهه وأحجار الأثافي! وهذا أمر يصعب تصديقه، الأمر الذي يجعل المرء يعتقد أن عملية اختيار الأحجار الأربعة تمثل طقسا دينيا. أي أن ثمة علاقة دينية ما بين أحجار القدر وبين حجر الله. فحين يقوم الجاهلي باختيار أحجار قدره مع أحجار الله فهو لا يخلط الطين بالعجين، بل يقوم بممارسة دينية، سواء تعلق الأمر بحجر الله، أو أحجار موقده.

إذا صح هذا، فإن هذا السلوك ربما يفسر جملة (الله ثالث ثلاثة). فهناك أحجار قدر ثلاثة ترمز لبنات الله الثلاثة، في حين أن الحجر الرابع، حجر الله، هو رمز لتركيبها كلها معا. فالله هو حاصل جمعها معا. إنه الثلاثة في واحد. من أجل هذا فهو يجمع معها، ثم يؤخذ وحده.

وكنا من قبل قد أوضحنا من قبل، أن بنات الله تتمثل، في الغالب، بنجوم حزام الجوزاء الثلاثة (النطاق، النيلام، المنطقة). ودللنا على ذلك بما جاء عند الزبيدي في تاج العروس من أن كلمة (بنات) تطلق أيضا على (النجوم الصغار)، وليس على الملائكة والأصنام فقط. أي أن النجوم الصغار هي (بنات الله) أيضا.

ورغم أن أحدا لم يقل لنا أن نجوم حزام الجوزاء هي أثافي موقد ما، لكننا لا نستطيع تجاهل مثل هذا الاحتمال، احتمال أنه نظر إلى نجوم الحزام على أنها أحجار قدر ثلاثة، أي على أنها تشبه موقدا. وبالتالي، لا بد أن تكون الأحجار الثلاثة التي كان الجاهليون يجمعونها من اجل القدر هي تمثيل لنجوم الحزام، أي لبنات الله.

وقد عرفنا مجموعتين من النجوم الثلاثية تشبه بـ (الأثافي) عند العرب. الأولى تدعى: الهقعة: (الهقعة: ثلاثة كواكب فوق منكبي الجوزاء، مثل الأثافي، وهي منازل القمر، إذا طلعت مع الفجر اشتد حر الصيف)[1]. والثانية تدعى البطين: وهو ثلاثة

---

(1) الخليل، العين.

كواكب صغار مستوية التثليث، كأنها الأثافي، كما تقول المصادر العربية. لكن لم يرد إلينا، نص يؤكد أن نجوم الحزام شبهت بالأثافي.

غير أن لدينا تعبيرا، أو مثلا، في العربية يقول: (رماه الله بثالثة الأثافي)، ربما يشير إلى أن الأثافي كانت تطلق على نجوم الحزام، وعلى ثالوث مكة الشهير: (اللات والعزى ومناة). يقول اللسان في تفسير هذا القول: (يقال: رماه الله بثالثة الأثافي، وهي الداهية العظيمة، والأمر العظيم. وأصلها أن الرجل إذا وجد أثفيتين لقدره، ولم يجد الثالثة، جعل ركن الجبل ثالثة الأثفيتين. وثالثة الأثافي: الحيد النادر من الجبل، يجمع إليه صخرتان، ثم ينصب عليها القدر)[1]. ويؤكد الميداني: (رماه اللهّ بِثالثة الأثافي. قالوا: هي القطعة من الجبل يوضع إلى جنبها حجران وينصب عليها القدر)[2]. ولا يخالف القاموس المحيط هذا التقدير: (وثالثة الأثافي: الحيد النادر {البارز} من الجبل، يجمع إليه صخرتان، فَينصب عليها القدر)[3].

إذن، فثالثة الأثافي هي الأثفية الأكبر بين الأثافي، هي الحجر الأكبر بين حجارة القدر الثلاثة، المتمثل في الجبل ذاته. وبالتالي فتعبير (رماه بثالثة الأثافي) يعني رماه بأكبر الدواهي والشرور وأعظمها.

نحن نشك في صحة هذا التفسير، ونعتقد أنه تخريجة غير ملائمة. فهو يستند إلى حالة خاصة: عدم وجود حجر ثالث كي يكتمل الموقد. وليس هناك ما يشير إلى أن المثل يتناول هذه الحالة الخاصة بالذات. على العكس فالمثل يطلب التعميم. أي أنه يطال كل إثفية ثالثة، مهما كان نوعها وحجمها. من أجل هذا فنحن نشك فيه، ونراه تخريجة قاصرة من لغوي، فاته أن يدرك المعنى الميثولوجي للمثل. ولدينا بيت شعري لخفاف بن ندبة يقول فيه:

وإن قصيدة شنعاء مني   إذا حضرت كثالثة الأثافي

(1) ابن منظور، لسان العرب.

(2) الميداني، مجمع الأمثال.

(3) الفيرزوزآبادي، القاموس المحيط.

هذا البيت لا يتيح لأحد الافتراض أن خفافا يصف ثالثة الأثافي هنا بعظم الحجم. فهو يصفها بالشناعة والقسوة. عليه، فما نعتقده نحن أن ثالثة الأثافي تعني الداهية أو الموت، أي أنها إشارة ضمنية إلى (مناة الثالثة الأخرى). فقد رأينا من قبل كيف أن (مناة) رمز للموت الشتوي للإله. كما رأينا كيف أن (مناة) تتفق في الجذر مع المنية، أي الموت. كذلك رأينا كيف أن الآلهة الشبيهة بمناة هي آلهة قتيلة ذبيحة مثل (مطعم الطير) العربي. عليه، فإن تعبير (رماه الله بثالثة الأثافي) تعني، في أغلب الأمر (رماه الله بالموت). فالثالوث المكي هو الأحجار الثلاثة التي تقوم عليها القدر الكونية. لكن الثالث منها بالذات، أي مناة، يرمز للموت والهلاك والدواهي. ويقوي من اقتراحنا أن جذر أثف يعطي معنى: تبع. و(مناة الثالثة) هي (الأخرى) أي التي تتبع الاثنتين.

إذن، فعندما يأخذ البدوي أحجاره الأربعة، ثم يختار إلهه من بينها، ويقيم بالثلاثة الباقيات موقده، فإنما يقوم بطقس ديني عميق المغزى. طقس يوضح مفهوم الجاهلية الديني الأساسي، يشير إلى أن (الله ثالث ثلاثة)، أي تركيب من ثلاثة. إنه يحول بنات الله الثلاثة إلى موقد. أما الرابع، فهو تمثال الإله ورمزه، وهو تركيب من هاتيك البنات، واختصار لهن. لذا فهو يصلي له. فالغرانيق العلى، أي اللات والعزى ومناة، يشفعن له، ومن الضروري تقديسهن، لكن السجود هو للرابع، أي الإله، الذي هو تركيب من بناته الثلاث. والبنات الثلاث هن حاصل جمع المبدأين المذكر والمؤنث. وهذان المبدآن معا يمثلان الإله.

ولو لم يكن الأمر كذلك، لكان من السخف أن يخلط الجاهلي إلهه بأحجار موقده. إذ كان بإمكانه أن يبحث عن حجر جيد هو حجر الله، وان ينصبه ويصلي له من دون أن يخلطه بأحجار الموقد. ولم يكن هذا ليتعبه. لكنه كان يقوم بطقس ديني يجمع فيه الله مع بناته، أي مع أحجار قدره الثلاثة.

عليه، نحن نعتقد أن الجاهلية كانت ترى في نجوم الحزام موقدا ما، بأثافيّ ثلاث!

حول جنس الثالوث المكي

افترض الباحثون الغربيون أن الثالوث المكي، اللات والعزى ومناة، ثالوث مؤنث. وقد نهض هذا الفرض على دعائم ثلاث:

الثالثة: تصريح هيرودتس، الذي قال فيه أن العرب يعبدون إلهين لا ثالث لهما، هما أروتال وأليلات. وقد افترض الكل تقريبا أن أليلات هذه هي اللات. وخذ مثلا ترجمة المجمع الثقافي في أبو ظبي لفقرة هيرودوتس:

(العرب يعبدون إلهين فقط هما ديونيسوس وأورانيا. ويقولون أن أسلوبهم في حلق شعرهم بشكل دائري، وحلاقة الشعر في منطقة الصدغين هو محاكاة لديونيسوس، وهو في لغتهم أوروتال، أما أورانيا فهي اللات {أليلات})[1].

وكما نرى فقد أوضح لنا المترجم أن أليلات هي اللات، واضعا هذا التفسير بين قوسين. وهو بهذا يتبع رأي الغالبية الساحقة. ونحن نعتقد أن هذا الاستنتاج خاطئ. فأليلات هي ليليث التوراة، وليليث صفصافة إنانا، وليس لها أي علاقة باللات. ولا نريد أن نطيل في نقاش هذا الأمر، لن مقصدنا نقاش المصادر العربية.

الثانية: عدم فهم سبب تحدث المصادر العربية عن اللات ومناة بصيغة التأنيث. فقد ظنوا أن هذا الحديث تأكيد لتأنيثهما، في حين أنه ينبع من كل واحد من هذين الإلهين في صخرة. وهكذا، فحين تتحدث عن اللات بالتأنيث، فإنما تقصد الصخرة التي يتجسد فيها، والصخرة مؤنث مجازي: (اللات بالطائف. وهي أحدث من مناة. وكانت صخرة مربعة. وكان يهودي يلتّ عندها السويق. وكانت سدنتها من ثقيف بنو عتاب بن مالك. وكانوا قد بنوا عليها بناء)[2]. فمن الواضح هنا أنه يتم التعامل بالتأنيث مع اللات من خلال صخرته. فحين يقول الكلبي (بنوا عليها بناء) فالقصد أنهم بنوا على الصخرة لا على إلهة تدعى اللات. ومثل هذا الأمر معروف في العربية مع آلهة آخرين مثل ذي الخلصة، الإله العربي المعروف:

(ويظهر من رثاء امرأة من خثعم لذي الخلصة...:

وبنو إمامة بالولية صرعوا   ثملا يعالج كلهم أنبوبا

---

(1) تاريخ هيرودوت، 2001، ص 220.

(2) الكلبي، الأصنام.

أن الخلصة كان صنما أنثى، أي إلهة، ولذلك قيل له الولية... وأما تعبيرهم عنه بضمير التذكير، مثل قولهم «كان» فإنهم أرادوا بذلك لفظ «صنم»)[1].

وهكذا، فذو الخلصة تجسد في صنم، فجرى الحديث عنه بصيغة التذكير، في حين تجسد اللات في صخرة فجرى الحديث عنه بصيغة التأنيث. غير أن الباحثين الحديثين ظنوا أن الحديث يجري عن إلهة أنثى حين تقول المصادر العربية: (كانت اللات)، في حين أن هذه المصادر تعني: كانت صخرة اللات.

الأولى: عدم فهم لآيات سورة النجم التي تحدثت عن الثالوث المكي: ﴿ أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ (١٩) وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ (٢٠) أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ (٢١) تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ (٢٢) إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ ﴾ [النجم:19-23]. فقد عطف اللات على العزى، الإلهة الأنثى، ففهم العطف على أنه يعني مساواة بين جنس اللات والعزى، بهذا الشكل أو ذاك. ثم زاد الأمر تشويشا حين (وصفت!) مناة بـ(الأخرى) الأمر الذي (أكد) لمن يأخذ نظرة سريعة غير مدققة أننا أمام إناث ثلاث بلا شك. إذ كيف توصف مناة بالأخرى، أي بصيغة تأنيث، من دون أن تكون إلهة مؤنثة؟

وتصاعد التشوش حين أتبع العطف في الآية بالتساؤل: ﴿ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ (٢١) تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ (٢٢) ﴾، مع أن التساؤل الاستنكاري كان تعليقا على أن قريش كانت تسمى اللات والعزى ومناة (بنات الله). وهو ما كان يجب أن يثير الشك حول أنوثة الثالوث!

وهكذا حسم الأمر: اللات إلهة أنثى!

وحين تأنث الذكر فقد عمينا عن فهم الديانة العربية كلها.

---

(1) المفصل، د. جواد علي، 1970، ج6، ص 305.

ونحن نزعم أن الباحثين، وجلهم من الغربيين، لم يفهموا هذه الآية القرآنية أبدا. كما نزعم أن الحدين الطرفيين لهذا الثالوث، أي اللات ومناة، مذكران، وأن العزى وحدها هي المؤنث الوحيد فيه.

بنات الله

وآيات سورة النجم أعلاه لا تحدد، في الحقيقة، الطبيعة الأنثوية للثالوث الجاهلي، بل تنقضها. فالعرب المكيون كانوا يسمون الأصنام عموما بالبنات، كما نعرف ذلك جيدا من كل المصادر العربية: (كانوا يقولون في أصنامهم هن بنات الله. وقيل: المراد الملائكة. لقولهم: الملائكة بنات الله). ويضيف: (كانوا يقولون إن الملائكة وهذه الأصنام بنات الله. وكانوا يعبدونهم ويزعمون أنهم شفعاؤهم عند الله تعالى... فقيل لهم «ألكم الذكر وله الأنثى؟»)[1]. وهذا يعني أن القرآن رفض في الآية ادعاء قريش بأن الأصنام والملائكة، التي هي اللات والعزى ومناة، إناث. رفض ذلك، بل وسخرت الآية منهم قائلة ما معناه: أنتم تجعلون ملائكة الله إناثا، أي تعطونه إناثا، في حين أنكم تريدون لأنفسكم الذكور والمزيد من الذكور. ويؤكد القرطبي ما يقوله الزمخشري حين يتحدث عن الآية القرآنية: ﴿ إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ إِنَـٰثًا ﴾ [النساء:117]، إذ يقول بكل وضوح: (إناثا: أصناما، يعني اللات والعزى ومناة. وكان لكل حي صنم يعبدونه ويقولون: أنثى بني فلان)[2].

كل صنم أنثى. أنثى حتى لو جسد إلها ذكرا!

ليس أشد وضوحا من هذا القول. ومن أجل هذا نقل عن عائشة زوج النبي قولها عن أيام صغرها: كنت ألعب مع الجواري بالبنات. أي أنها كانت تعلب مع أترابها بالتماثيل الصغار. أي أن تماثيل الأطفال تدعى بالبنات أيضا.

عليه، فكلمة الإناث في الآية الكريمة تعني: الأصنام أو الملائكة لا الإناث. فالأصنام تمثيل للملائكة. يدل على هذا أن الآية رقم 27 من سورة النجم ذاتها تقول:

---

(1) الزمخشري، الكشاف.

(2) تفسير القرطبي.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ لَيُسَمُّونَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ تَسْمِيَةَ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢٧﴾ وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾ [النجم:27-28]. عليه، فالجاهليون يسمون الملائكة، والأصنام التي تمثلها، تسمية الأنثى. هم يؤنثونها، قولا على الأقل، لكنهم مخطئون في ذلك، وليس لهم من علم يسمح بذلك. لذا فهم يعتمدون الظن. يظنون أن الملائكة إناثا، أي يتوهمون، والظن لا يغني من الحق شيئا. وتحسم السورة الأمر بالقول: ﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَـٰنٍ﴾ [النجم:23]. وهذا رد مباشر على قريش التي تسمي الآلهة تسمية الأنثى. كما نظن أنه رد على الباحثين الذين يعتقدون أن الثالوث المكي بكاملة مشكل من إناث.

واللات والعزى ومناة ملائكة في عرف قريش. وهكذا فالاستفهام الاستنكاري في السورة: ﴿أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾﴾ [النجم:21] استفهام سخرية وتشكيك بما تقوله قريش عن أنوثة الملائكة، أو بالأحرى تسخيف لفكرة التأنيث انطلاقا من الاسم. فالاسم مؤنث، لكن الجنس غير مؤنث. والأمر كذلك في سورة الزخرف: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَـٰدُ ٱلرَّحْمَـٰنِ إِنَـٰثًا ۚ أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ ۚ﴾ [الزخرف:19]. أي سموها تسمية الإناث في حين أنها ليست إناثا. ثم يسأل القرآن مستهزئا: ﴿أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ﴾.

كل هذا يجعلنا نرفض مطلقا الموافقة على الافتراض القائل بأن الثالوث الجاهلي كله ثالوث مؤنث. فالأنثى كلمة تطلق على كل صنم، سواء جسد إلها ذكرا أو إلهة أنثى. كما أنها تقال للملائكة كذلك، لأن الملائكة كانت تتجسد في أصنام. ونحن نستند هنا إلى أشد المصادر موثوقية، أي إلى القرآن ذاته الذي لا شك في ما يحمله لنا من معلومات عن ديانة الجاهلية ومعتقداتها.

أكثر من ذلك فإن صغار النجوم في العربية تدعى بالإناث: (الإناث: صغار النجوم)[1]. وفي هذا إشارة إلى أن اللات والعزى ومناة تتمثل في نجوم سماوية محددة.

---

(1) الزبيدي، تاج العروس.

الثالوث المكي، إذن، ليس كتلة أنثوية كاملة. المؤكد فقط أن حده الأوسط، أي العزى، مؤنث. وما عدا ذلك، أي اللات ومناة، فيجب البت بجنسه. ونحن نعتقد أن اللات والعزى مذكران.

وبالمناسبة فإنه يمكن أخذ (بنات أيوب) في العهد القديم (يميمة وقصيعة وقرن هفوك) مأخذ (بنات الله) عند المكيين. ومن بالغ السذاجة أن نفترض أن هاتيك البنات آنسات يطلبن الزواج. إنهن مجرد ثالوث كالثالوث المكي تماما. أكثر من ذلك، فإن أصدقاء أيوب الثلاثة (أليفاز التيماني وبلدد الشوحي وصوفر النعماني) هم أيضا ثالوث. وهم يتقدمون كذكور، لكنهم في الواقع مثيل لبنات الله المكيات وبنات يعقوب. هذا يعني أن التسمية وحدها لا تحدد جنس الثواليث. فالثواليت، عموما، تتشكل من ذكرين وأنثى، تطبيقا للمبدأ الكوني (للذكر مثل حظ الأنثيين).

اللات المذكر

أما اللات فهناك ما يكفي من المواد للقول بأنه إله ذكر. ولنستعرض بعض هذه المواد: (الرجل الذي كان يلُتُّ السويق للحج هو عمرو بن لُحَى. ولما غلبت خزاعة على مكة ونفت جُرهم جعلته العرب ربّا وأنه اللات الذي كان يلُتُّ السوِيق للحجِيجِ على صخرة معروفة تسمى صخرة اللات، وقيل: إن الذي كان يلُت السويق من ثقيف، فلما مات قال لهم عمرو بن لُحَى: إنه لم يمت، ولكنه دخل الصخرة، ثم أمرهم بعبادتها وبنى بيتا عليها يسمى اللاّت، يقال: إنه دام أمره وأمر ولده من بعده على هذا ثلاثمائة سنة، فلما هلك سميت تلك الصخرة اللاّت)[1].

وهكذا فثمة (رجل) كان يلت السويق- لت تعني بل، والسويق خليط من دقيق الشعير والحنطة- ثم مات ودخل الصخرة فعبد، أو عبدت صخرته لأنه دخل فيها. وقد دعيت الصخرة باسم الرجل: صخرة اللات. أما ابن الأثير: (كان رجل يلت السويق لهم، يريد أن أصله اللاّتُّ بالتشديد لأن الصنم سمي باسم الذي كان يلت السويق عند

---

(1) الزبيدي، تاج العروس.

الأصنام أي يخلطه فخفف وجعل اسما للصنم)[1]. إذن فصنم رجل لا امرأة هو الذي يدعى اللات. يضيف الأزرقي أن: (رجلاً ممن مضى كان يقعد على صخرة لثقيف يبيع السمن من الحاج إذا مروا فيلت سويقهم، وكان ذا غنم، فسميت صخرة اللات فمات، فلما فقده الناس قال لهم عمرو: إن ربكم كان اللات فدخل في جوف الصخرة)[2].

وهكذا فـ (ربكم) هو من دخل في جوف الصخرة، وليس ربتكم. وفي تفسير القرطبي عن ابن عباس: (كان يبيع السويق والسمن عند صخرة ويصبه عليها، فلما مات ذلك الرجل عبدت ثقيف تلك الصخرة إعظاما لصاحب السويق. أبو صالح: إنما كان رجلا بالطائف فكان يقوم على آلهتهم ويلت لهم السويق فلما مات عبدوه. مجاهد: كان رجل في رأس جبل له غنيمة يسلي منها السمن ويأخذ منها الإقط ويجمع رسلها، ثم يتخذ منها حيسا فيطعم الحاج، وكان ببطن نخلة فلما مات عبدوه وهو اللات. وقال الكلبي كان رجلا من ثقيف يقال له صرمة بن غنم. وقيل: إنه عامر بن ظرب العدواني)[3].

الأمر واضح تماما هنا: فلما مات- أي الرجل- عبدته ثقيف. وهكذا فالمعبود رجل، وهذا الرجل يدعى اللات. أما ابن السعود فيذهب إلى أبعد من ذلك. فهو يقول أن صخرة اللات كانت على صورة الرجل المذكور: (وذكر المفسر أبو السعود أن هناك رواية تزعم أن حجر اللات كان على صورة ذلك الرجل الذي قبر تحته، وهو الذي كان يلت السويق، فلما مات، عكفوا على قبره فعبدوه)[4]. ونحن لا نستبعد أن يكون الأمر كذلك فعلا. أي أن تكون صخرة اللات قد حفرت فيها صورة الرجل - الإله حفرا غائرا، أو حفرا بارزا.

وبهذه الطريقة يجب فهم كلام الكلبي: (واللات بالطائف، وهي أحدث من مناة. وكانت صخرةً مربعة. وكان يهودي يلت عندها السويق. وكان سدنتها من ثقيف، بنو

---

(1) ابن الأثير، النهاية.

(2) الأزرقي، أخبار مكة.

(3) تفسير القرطبي.

(4) علي، د. جواد، المفصل، ج6.

عتاب بن مالك. وكانوا قد بنوا عليها بناءً. وكانت قريش وجميع العرب تعظمها)[1]. فحديثه بالتأنيث إنما هو عن الصخرة بكل تأكيد. أما الصخرة فتجسد رجلا، أي إلها ذكرا. وننهي بتصريح للقرطبي ينقله عن مجاهد: (كان رجل في رأس جبل له غنيمة يسلي منها السمن ويأخذ منها الإقط ويجمع رسلها، ثم يتخذ منها حيسا فيطعم الحاج، وكان ببطن نخلة فلما مات عبدوه وهو **اللات**)[2].

إذن، فاللات هو ذاته الرجل الذي مات: (فلما مات- أي الرجل- عبدوه).

هذه الاستشهادات غيض من فيض. وهي تؤكد كلها أن اللات يتجسد في رجل، أي في مذكر، وهذا يعني أنه إله مذكر. لكن الغالبية الساحقة تصر على أن اللات أنثى، رغم أنه لا يوجد أي مقتبس واحد يقول أن صخرة اللات كان فيها أنثى، كما هو الحال مع شجرة العزى. ففي داخل هذه الشجرة كانت تقيم أنثى، كما سنرى لاحقا.

بيت الربة

وثَم أمر آخر محدد شوش الباحثين وشجعهم على اعتبار اللات إلهة أنثى. فقد ورد في الأخبار أن اللات تدعى (الربة) أو أن بيتها هو الذي يدعى (بيت الربة). فقد ورد في تاج العروس للزبيدي مثلا أن: (الربة: هي اللات. في حديث عروة بنِ مسعود الثقفي لما أَسلَم وعاد إلى قومه دخل منزلَه فأَنكر قومه دخولَه قبل أَن يأْتي الربةَ، يعني اللات، وهي الصخرة التي كانت تعبدها ثقيف بالطائف. وفي حديث وفد ثقيف: «كان لَهم بيت يسمونه الربةَ يضاهون به بيت الله، فلَما أَسلَموا هدمه المغيرة»)[3].

هنا يقال لنا أن الربة هي اللات. وقد يفهم أحد ما أن الربة تعني الإلهة. لكن الرواية سرعان ما توضح الأمر، فالربة هي الصخرة. وفي حديث وفد ثقيف يتضح أن الربة هي المعبد الذي بني على صخرة اللات.

---

(1) الكلبي، الأصنام.

(2) تفسير القرطبي.

(3) الزبيدي، تاج العروس.

ويكرر اللسان الرواية: (وفي حديث وفد ثقيف: كان لهم بيت يسمونه الرَّبَّةَ، يضاهئون به بيت اللهّ تعالى)[1]. ولا شيء أوضح من هذا. فالبيت، شبيه الكعبة، هو الذي يسمى الربة. وهذا على الضد مما فهمه د. جواد علي: (وقد عرف البيت الذي بني على اللات «بيت الربة» ويقصدون بالربة اللات، لأنه أنثى في نظر عابديه)[2]. فنحن أمام (الربة) لا أمام (بيت الربة). وهم يقصدون البيت لا اللات، الذي هو ذكر أنثى. وما ورد في حديث وفد ثقيف يدعم هذا، فقد كانت ثقيف تريد بالربة مضاهاة الكعبة. وليس من المعقول أنهم أرادوا مضاهاة الإلهة بالكعبة! فالمنطقي أن يضاهوا بيتا ببيت. بذا فالحديث عن دخول عروة بيته قبل أن يأتي الربة، إنما يعني قبل أن يدخل بيت اللات، أو الكعبة الثقفية، إذا أردت. ويبدو أن التقليد كان أن يدخل العائد من السفر الكعبة الثقفية قبل أن يدخل بيته.

مصداق ما نقول أن كلمة الربة تحمل معاني عدة في العربية من بينها: الدار الكبيرة: (الربة: الدار الضخمة. يقال: دار ربة أي ضخمة. قال حسان بن ثابت: وفي كل دار ربة خزرجية وأوسية لي في ذراهن والد)[3]. ويؤكد اللسان العرب هذا في حديثه عن كعبة نجران: (الربةُ: كعبة كانت بنجران لمذحج وبني الحرث بن كعب، يعظمها الناس. ودار ربة: ضخمة)[4] ويكرر الزبيدي قول اللسان: (والربة: كعبة كانت بنجران لمذحج وبنِي الحارث بن كعب)[5].

ليس هناك ما هو أوضح من هذا: فكعبة نجران، لا إلهة نجران، كانت تدعى الربة. عليه، فالربة تعني المعبد أو البيت الضخم. وبيت اللات هو (الربة) أي البيت الضخم، أو المعبد الكبير، أو معبد الجماعة، وليس بيت الإلهة كما يظن.

---

(1) ابن منظر، لسان العرب.
(2) علي، المفصل، د. جواد، 1970، ج 6، ص 229.
(3) الزبيدي، تاج العروس.
(4) ابن منظور، لسان العرب.
(5) الزبيدي، تاج العروس.

وفي رواية الواقدي عن هدم المغيرة لبيت اللات ما يفيد أن الربة تعني المعبد: (وأقام المغيرة مليا وهو على حاله تلك، ثم استوى جالساً فقال: يا معشر ثقيف، كانت العرب تقول: ما من حي من أحياء العرب أعقل من ثقيف، وما من حي من أحياء العرب أحمق منكم! ويحكم، وما اللات والعزى، وما الربة؟ حجر مثل هذا الحجر)[1].

هذه الرواية تفرق بوضوح بين اللات والبيت (الربة). فهي تذكر اللات والعزى والربة معا: (وما اللات والعزى، وما الربة؟). فالربة هنا ليست اللات ولا العزى. ولو كانت الربة تعني اللات لما احتاج إلى جمعهما معا. وهذا ما يفيد أنها تعني البيت الكبير. أما ابن شبه فيضيف: (فقام المغيرة... فقال: قبحكم اللهّ يا معشر ثقيف، إنما هي {أي الربة} لكاع حجارة ومدر، فاقبلوا عافيةَ الله واعبدوه، ثم ضرب الباب فكسره ثم علا على سورها وعلا الرجال معه فما زالوا يهدمونها حجرًا حجرًا حتى سووها بالأرض)[2].

وفي هذا الخبر يتأكد تماما أن البيت هو الذي يدعى الربة، وأنه ليس بيت الربة- الإلهة. فالربة (حجارة ومدر). ومن غير الممكن، بناء على هذا الخبر، أن يكون المقصود تمثال اللات. ذلك أن تمثال اللات صخرة واحدة ليس فيها طين، في حين أن الربة من حجر ومدر، أي من حجر وطين، ولها باب وسور، أي أنها مبنى محدد. وعند ابن إسحق ما يؤكد ما نذهب إليه أيضا. فهو يخبرنا أن أبرهة الأشرم اتجه في البدء إلى الطائف قبل أن يذهب إلى مكة لهدم الكعبة: (وأحث السير والانطلاق، حتى إذا أشرف على وادي وج من الطائف، خرجت إليه ثقيف، فقالوا: أيها الملك، إنما نحن عبيدك، وليست ربتنا هذه بالتي تريد، يعنون اللات، صنمهم، وليست بالتي تحج إليها العرب، وإنما ذلك بيت قريش، الذي تحجّ إليه العرب)[3].

هنا يظهر، وبوضوح كبير جدا، أن الربة بيت ثقيف. فهم يسمون المعبد باسم (ربتنا)، أي بيتنا وكعبتنا، رغم أن ابن إسحق يقول شارحا بشكل غير سليم في رأينا:

---

(1) الواقدي، المغازي.

(2) ابن شبه، تاريخ المدينة.

(3) ابن إسحق، السيرة.

(يعنون اللات، صنمهم). فهم يقولون: لا تهدم ربتنا، أي بيتنا، فليست هي مقصدك، وإنما مقصدك بيت قريش، أي ربة قريش، أي الكعبة. وهذا يفسر الخبر الذي أوردناه، والذي يقول أن ثقيف بنت ربتها من أجل مضاهاة الكعبة.

وحين تؤخذ كلمة الربة بمعنى الإلهة، لا بمعنى البيت، فإننا نصل إلى التناقض التالي الذي سجله د. جواد علي. فتعليقا على الروايات المتعددة حول الرجل الذي كان على صخرة اللات يقول: (فترى هذه الروايات أن «بيت الربة» هو قبر رجل، دفن فيه فصار إلها)![1]. فكيف يكون بيت الربة- الإلهة قبر رجل؟! وكيف يكون بيت هذه الإلهة مقرا لإله ذكر؟! هذه النتيجة الغريبة حصلت بسبب عدد من الملابسات التي جعلت اللات المذكر يبدو إلهة أنثى. بدأت هذه الملابسات، أولا، من كون اللات يتجسد في صخرة، أي في مؤنث مجازي، ثم تواصلت، ثانيا، في افتراض أن تأنيث كلمة الأصنام تعني تأنيث الثالوث الإلهي- اللات والعزى ومناة- بكامله، ثم وصلت، ثالثا، إلى الالتباس بين اللات وأليلات عند شارحي هيرودتس، وانتهت، رابعا، بافتراض أن كلمة الربة تعني الإلهة، بينما هي في الوقع تعني البيت الكبير أو المعبد الضخم. إنها سلسلة غريبة من المصادفات، لا تتكرر عادة، شوشت الجميع، وأدت إلى فقدان الاتجاه في محاولة فهم ديانة العرب قبل الإسلام.

وهكذا فكل المؤشرات تدل على أن اللات، الأول في الثالوث العربي، إله مذكر. بالتالي، فمن المستحيل على أليلات هيرودتس المؤنثة أن تكون شبيهة اللات المذكر.

مناة الثالثة الأخرى: إله مذكر؟!

نأتي الآن إلى مناة.

وكما هو الحال بشأن اللات، وعلى عكس رأي الغالبية الساحقة من الباحثين، فإن نرى أن مناة أيضا إله ذكر، لا إلهة أنثى. فقد حصل معه مثل الذي حصل مع (اللات)؛ لقد تشوشت طبيعته الجنسية للأسباب ذاتها التي تشوشت فيها الطبيعة الجنسية للات. فلأنه تجسد في صخرة فقد ظن أنه من طبيعة مؤنثة. وبسبب كونه جزءا من ثالوث يظن أنه

---

(1) علي، المفصل، د. جواد، ج 6، ط2، 1993.

ثالوث مؤنث كله، فقد وسم بالتأنيث. ويبدو لنا أن ياقوتا قد أشار إشارة ما إلى أنه كان يفهم طبيعته المذكرة. يقول: (قال ابن الكلبي كانت مناة صخرة لهذيل بقديد، وكأن التأنيث إنما جاء من كونه صخرة)[1].

التأنيث قد يكون للصخرة لا للإله. هذه ملاحظة مهمة، تبين أن الحموي كان يظن، بشكل ما، أو على الأقل يضع احتمال، أن يكون مناة صنما مذكرا.

وهذا يشبه ما نقلناه عن د. جواد علي سابقا بشأن (ذي الخلصة)، وإن بشكل معكوس. فقد قال لنا: (وأما تعبيرهم عنه {أي عن ذي الخلصة} بضمير التذكير... فإنهم أرادوا بذلك لفظ الصنم فذكّروه). أما هنا فقد أرادوا لفظ الصخرة فأنثوها، فبدا للناس أن الإله هو المؤنث لا الصخرة.

يؤيد الطبيعة المذكرة لمناة أن المصادر العربية تذكر لنا أن صنمه حين هدم كان عليه سيفان، كان قد أهداهما إليه الحارث بن شمر الغساني. فوجود السيفين يشير، ربما، إلى إله ذي طابع حربي بشكل ما:

(ومناة هذه التي ذكرها الله عز وجل، فقال: «ومناة الثالثة الأخرى». وكانت لهذيل وخزاعة.

وكانت قريش وجميع العرب تعظمها. فلم يزل على ذلك حتى خرج رسول الله ﷺ من المدينة سنة ثمانٍ من الهجرة، وهو عام فتح الله عليه. فلما سار من المدينة أربع ليالٍ أو خمس ليالٍ، بعث علياً إليها فهدمها وأخذ ما كان لها. فأقبل به إلى النبي ﷺ ... فكان فيما أخذ سيفان كان الحارث بن أبي شمرٍ الغساني ملك غسان أهداهما لها {التأنيث للصخرة}: أحدهما يسمى مخذماً والآخر رسوباً. وهما سيفا الحارث اللذان ذكرهما علقمة في شعره، فقال:

مظاهر سربالى حديد عليهما عقيلا سيوف: مخذم ورسوب)[2]

---

(1) الحموي، معجم البلدان.

(2) الكلبي، الأصنام.

مناة ذكر. وكل حد ثالث في الثواليث جميعا هو إله ذكر. الأنثى الوحيدة في الثواليث هي الحد الأوسط، أي العزى- إيزيس- إنانا- ليليث.

ولا تعطينا المصادر العربية شيئا كثيرا عن طبيعة مناة. فهي تحدد لنا أن موقعه بالمشلل على ساحل البحر بين مكة والمدينة، وتحدد لنا عباده، أي الأوس والخزرج وهذيل، رغم أن باقي العرب تعظمه. كما تعطينا بعض شعائره مثل الطواف حوله والحلق عنده بعد الحج إلى الكعبة من قبل أهل المدينة. هذا تقريبا كل ما لدينا. وهو لا يسعف كثيرا في فهم طبيعته. لذا فنحن مرغمون على الذهاب إلى الجذر اللغوي لاسم هذا الإله لعله ينفعنا في فهم طبيعته. وجذر (منى) يحيل إلى القدر والموت والمحاذاة وغيرها. يقول الخليل في العين، المنا: الموت، وكذلك المنيّة.

ويضيف اللسان:

(يقال: مَنى الله عليك خيراً يَمْني مَنْياً، وبه سميت المَنِيَّةُ، وهي الموت، وجمعها المَنايا لأَنها مُقدَّرة بوقت مخصوص... وقال الشَّرقي بن القطامي: المَنايا الأَحْداث، والحِمامُ الأَجَلُ، والحَتْفُ القَدَرُ، والمَنُونُ الزَّمانُ؛ قال ابن بري: المَنيَّة قَدَرُ الموت). ويضيف: (ويقال: مُنِيَ ببَلِيَّة أَي ابْتُلي بها كأَنما قُدِّرت له وقُدِّر لها. الجوهري: منَوْتُه ومَنَيْته إذا ابتليته، ومُنِينا له وُفِّقْنا. ودارِي مَنى دارِك أَي إزاءَها وقُبالَتها. وداري بمَنى دارِه أَي بحذائها... وفي الحديث: البيتُ المَعْمُور مَنى مكة أَي بِحذائها في السماء. وفي حديث مجاهد: إِن الحرم حرم مَناه مِن السموات السبع والأَرضين السبع أَي حِذاءه وقَصْدَه)[1].

فوق هذا، فجذر منى يعطي معنى جنسيا، فالمني هو ماء الذكر. عليه، فنحن أمام ثلاثة معان أساسية لهذا الجذر: الموت، الجنس، والمحاذاة والمقابلة. ونود هنا أن نركز على المعنى الثالث: أي معنى المقابلة. فالبيت المعمور، وهو البيت الأصلي السماوي الذي تشبهه الكعبة، هو منى الكعبة، أي يقابلها. أي أنه مثيلها في الجهة الأخرى. وهذا ما يشير إلى أن كلمة (مناة) ربما عنت النظير والمقابل. وفي هذه الحالة، يكون مناة نظير اللات.

---

(1) ابن منظور، لسان العرب.

وحدها العزى، الحد الأوسط من الثالوث المكي (اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) هي التي لا ذرة شك حول طابعها الجنسي في المصادر العربية. فهناك إجماع على أنها أنثى. لكن هذه المصادر تختلف بعد ذلك على ما يجسدها، وعلى اسم معبدها، وعلى مكانه. ويختصر د. جواد علي هذه الاختلافات، ثم يبين رأيه فيها:

(ومن أخبار أهل الأخبار عن بيت العزى أوهام وتناقض. فتراهم يجعلون العزى صنما مرة، ويجعلونها سمرة أو شجرة، أو ثلاث سمرات مرة أخرى. ثم نراهم يخلطون... بين البيت والحرم الذي كان حوله... والذي أراه أنه كان للعزى بيت هو «بس»، فيه صنم للعزى، وكان حوله حرم، كحرم مكة، به سمرة أو ثلاث سمرات، كان الناس يقدسونها أيضا، ويتقربون إليها، وهي جزء متمم من الحرم)[1].

إنه اختصار معقول. وسوف نناقش في هذا الفصل كل المسائل المطروحة في المقتبس أعلاه. بادئين بموضوع تجسد العزى في سمرة أو ثلاث سمرات. ذلك أن علاقة العزى بشجرة السمر ليست مسألة ثانوية كما قد يظهر من نص الدكتور جواد علي. نحن نعتقد أن العزى، أو أن العزى ومعبدها، تجسدا بالفعل بشجرة سمر كما تقول المصادر العربية. وشجر السمر:

(ضرب من العِضاة، وقيل: من الشجر صغار الورق قصار الشوك، وله برمة صفراء يأكلها الناس، وليس في العضاة شيء أَجود خشباً من السمر، ينقل إِلى القُرى فتُغمَّى به البيوت)[2]. ويقال أن صمغة حمراء تخرج من هذه الشجرة تدعى (حيض السمر)، أي أنها شجرة تحيض كما المرأة. وهذا ما يشير إلى ارتباط هذه الشجرة بالعزى الأنثى. كما أن اللون الأحمر، تبعا لما صرنا نعرف، هو لون إيزيس، الأمر الذي يشير أن العزى إلهة من طراز إيزيسي.

---

(1) المفصل، علي، د. جواد، ج 6، ص 445.

(2) ابن منظور، لسان العرب.

يدور الخلاف، كما ذكرنا، حول عدد الشجرات التي ترتبط بالعزى ومعبدها. يؤكد لنا الزبيدي أن العزى سمرة واحدة، لا ثلاث سمرات: (العزى: سمرة عبدتها غطفان بن سعد بن قيس عيْلان، أول من اتخذها منهم ظالم بن أسعد، فوق ذات عِرق إلى البستان بتِسعة أميال، بالنخلة الشامية)[1]. أما ابن الكلبي، مصدرنا الأهم عن أديان العرب في الجاهلية، فيخبرنا أنها تتجسد في ثلاث سمرات:

(كانت العزى شيطانةً تأتي ثلاث سمراتٍ ببطن نخلة. فلما افتتح النبي... مكة، بعث خالد بن الوليد، فقال له: إيت بطن نخلة، فإنك تجد ثلاث سمرات، فاعضد الأولى! فأتاها فعضدها. فلما جاء إليه، ﷺ، قال: هل رأيت شيئاً؟ قال: لا. قال: فاعضد الثانية! فأتاها فعضدها. ثم أتى النبي، ﷺ، فقال: هل رأيت شيئا؟ قال: لا. قال: فاعضد الثالثة! فأتاها. فإذا هو بحبشية نافشة شعرها، واضعةٍ يديها على عاتقها، تصرف بأنيابها، وخلفها دبية بن حرمى الشيباني ثم السلمي، وكان سادنها)[2].

فهل العزى، في الحقيقة، سمرة واحدة أم ثلاث سمرات؟ ولم تضطرب المصادر العربية بهذا الشأن اضطرابا شديدا؟ ربما تكمن الإجابة في ضرورة التفريق بين العزى وبين ثالوثها، بين العزى ومعبدها. فالعزى كإلهة تتمثل بسمرة واحدة، أما معبدها فيحويها ضمن ثالوث. فهي لا تصور وحدها في معبدها، بل ضمن هذا الثالوث المعروف، وكجزء منه: (اللات والعزى ومناة). وإذا كانت العزى سمرة واحدة من بين سمرات الثالوث، بالفعل، فلا بد أن نفترض أن السمرتين الأخريين تمثلان اللات ومناة.

والحق، أن رواية الكلبي تؤيد جزءا مما نقول. فالعزى، أو روحها، كانت في واحدة من الأشجار الثلاث وليس في السمرات الثلاث كلها. إنها في الشجرة الثالثة: (قال: فاعضد الثالثة! فأتاها. فإذا هو بحبشية نافشة شعرها، واضعة يديها على عاتقها، تصرف بأنيابها). هناك، إذن، ثلاث شجرات، لكن العزى تقيم في واحدة منهن فقط. عليه، فلم يتم القضاء عليها حين قطعت الشجرة الأولى أو الثانية، بل حين قطعت الثالثة. إذ حينها

---

(1) الزبيدي، تاج العروس.

(2) الكلبي، الأصنام.

خرجت منها شيطانتها، أو روحها تصرخ وتولول، فقتلت. وبقتلها قضي على العزى. وهنا ربما كان علينا أن نذكر بأن الإلهة العزى تمثلت بشيطانة أنثى. وهذا هو المنطقي. فالإلهة الأنثى تتمثل بأنثى لا برجل. لكنه يراد لنا أن نصدق أن اللات إلهة أنثى رغم أنه صخرته احتوت على رجل لا على أنثى!

على كل حال، لعلنا نستطيع أن نقول أن شجرة السمر التي تمثل هذا الثالوث، بما فيه العزى، مكونة من ثلاثة أفرع، وأن الفرع الأوسط فيها بالذات يمثل العزى. أو أن الأمر يتعلق بشجرة واحدة مثلثة الجذع، للعزى منها الذي يقع في المنتصف. وبشكل أدق، يمكن لنا القول أن معبد العزى مع ثالوثها يصور على أنه شجرة بأفرع ثلاثة، الفرع الأوسط منها للعزى. أي أن المعبد هو الشجرة المثلثة. هذا لا ينفي بالطبع أن تكون في المعبد شجرة مثلثة، بل يفترضه. فوجودها تصوير مادي للطابع المثلث للمعبد.

ونحن نعلم من القرآن، أو من خلال صيغته اللغوية، أن العزى هي الحد الأوسط في الثالوث: (أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى؟). فهي تكمن بين اللات ومناة. ومن المفترض، بالتالي، أن يكون فرعها هو الفرع الأوسط، إذا كانت الشجرة فعلا من ثلاثة أفرع كما أخبرنا ابن الكلبي. غير أن رواية ابن الكلبي تقول لنا أن العزى كانت في الشجرة الثالثة: (قال: فاعضد الثالثة)، أي بما قد يوحي أنها تقع في طرف الثالوث. لكننا لا نعتقد ذلك. ذلك أن الحدين الطرفيين في كل الثواليث التي تشبه الغرانيق العلى، وكما سنرى على طول الكتاب، مذكران. وهما مرتبطان معا. أي أن الأول والثالث مظهرا إله واحد. من أجل هذا ربط الأقدمون، كالفيثاغوريين، بين الرقم واحد والرقم اثنين، وعدوهما آلهة: (كان العددان واحد واثنان يحظيان بأهمية خاصة تتعدى كونهما مجرد عددين، ففي الواقع ليسا هما عددين إطلاقا.. كان العدد واحد فيما يتعلق بالفيثاغوريين أول عدد تم خلقه. وكان يقرن بالإله الخالق بطريقة خاصة.... وقد شارك العدد اثنان العدد واحد في هذه الميزات الخاصة)[1].

---

(1) ماكليش، جون، العدد، 1999، ص119.

العدد واحد هو الإله. أما العدد اثنان فهو مثيله وشريكه. ويخبرنا بلوتارخ عن الفيثاغوريين أنهم: (دعوا الرقم واحد أبوللو لأنه يرفض الازدواج، بسبب واحدية الوحدة. وسموا الرقم اثنين «المخاصم» و«الجريء». في حين سموا الرقم ثلاثة «العدالة». ذلك أن عمل اللاعدالة والألم من قبل اللاعدالة سببه المبالغة في الزيادة أو النقص)[1].

وهكذا فالعدد اثنان عند الفيثاغوريين يعني الصراع، المواجهة، والمقابلة، كما هو الحال مع مناة ومني، اللذين يقابلان اللات أو جد. ونحن نعتقد أن الرقم واحد يعطى للحد الأول من الثالوث، في حين يعطى الحد الطرفي الآخر رقم اثنين. أما الرقم ثلاثة فيعطى للحد الأوسط في الثالوث، أي للإلهة الأنثى. ورقم ثلاثة يدعى عند الفيثاغوريين (عدالة). ونحن نظن أن ذلك راجع لارتباطه بالإلهة الأنثى. وقد رأينا كيف أن مكة-مقة، أي العزى وبلقيس وإيزيس، تمثل ميزان العدالة، ميزان ماعت. ولا يجب أن يغيب عن بالنا قوة ارتباط الفيثاغورية بالديانة المصرية القديمة. بل لعلنا نقول أن الفيثاغورية هي الجانب الرقمي من الديانة المصرية وقد وصل إلى منتهاه.

ولأن رقم ثلاثة خاص بالإلهات الإناث، ربات التوازن والاعتدال والعدالة، قالت الرواية العربية أن العزى كانت في الشجرة الثالثة، وأنها ماتت بعد أن قطعت الثالثة. إنها الوسطى في الصف مثل العزى (اللات، العزى، مناة)، لكنها الثالثة في الترقيم.

وقد أعطانا الكلبي مواد أدبية قد تدعم ما كان جاء به حول كون العزى، أو بالأحرى معبدها، شجرة بأفرع ثلاثة. يقول الكلبي:

(كانت قريش قد حمت للعزى شعباً من وادي حُراض يقال له سُقام يضاهون به حرم الكعبة. فذاك قول وأنشد لأبي جُندب الهذلي... في امرأة كان يهواها فذكر حلفها له بها {بالعزى}:

لقد حلفت جهداً يميناً غليظة	بفرع التي أحمت فروع سقام
لئن أنت لم ترسل ثيابي فأنطلق	أباديك أخرى عيشنا بكلام
يعز عليه صرم أم حويرث	فأمسى يروم الأمر كل مرام)[2]

---

(1) Plutarch, Isis and Osiris, published in the Loeb Classical Library

(2) الكلبي، الأصنام.

الشاعر هنا يحلف (بفرع) واحد أحمى (فروع سقام)، أي جعلها حمى محميا. وتقول المصادر العربية أن جملة (فروع سقام) هنا تعني (أعالي سقام)، أي ربما (قمم سقام) ومرتفعاته. وبذا يمكن الافتراض أن معبد العزى في سقام كان يحوي شجرة مثلثة الأفرع، أو أن المعبد ذاته كان يرى كشجرة ذات أفرع ثلاثة، للعزى واحد منها هو الذي يحلف به الشاعر. وهذا الفرع هو الذي أحمى (فروع سقام) أي أعالي سقام، لأن المعبد مكرس للإلهة التي تمثله. هذا بالطبع إذا كان تفسير المصادر العربية لجملة (فروع سقام) سليما. فهناك احتمال لأن تكون جملة (فروع سقام) تعني فروع شجرة معبد سقام. أي أن الشاعر يحلف بالفرع الأساسي من هذه الشجرة. فهو الفرع الرئيس في المعبد. وهو الذي جعل من المعبد كله حمى. وفي هذا الحال، يكون تفسير المصادر العربية لجملة (فروع سقام) على أنها (أعالي سقام) نابع من سوء فهم. ذلك أن سقام بالنسبة لهذه المصادر معبد، أي بناء، وليس شجرة، ولا يمكن أن تكون له فروع بالتالي. لكن بالنسبة لنا فلا مشكلة. فالمعبد تصوير لشجرة كونية، حتى من دون وجود شجرة سمر مثلثة الأفرع فيه. فوجود الشجرة المادية مجرد تأكيد لفكرة أن المعبد شجرة.

إذن، فمعبد العزى يكرس لها، لكنه يصورها مع ثالوثها. إذ أن الإلهة العزى لا تكون إلا الوسطى ضمن ثالوث: اللات والعزى ومناة. هذا المعبد يتمثل بشجرة سمر بأفرع الثلاثة. الفرع الأوسط منها هو العزى، بينما الفرعان الآخران للات ومناة. ولدينا عند الأزرقي دليل على ما نقول: (وكانت العزى ثلاث شجرات سمرات بنخلة... وكان في كل واحدة شيطان يعبد)[1].

في كل شجرة شيطان يعبد! أي أننا لسنا فقط أمام المرأة- شيطانة العزى التي خرجت تولول، بل أمام شيطانين آخرين أيضا. ولا شك لدينا أن الشيطانين الآخرين هما شيطانا اللات ومناة.

وإذا كانت العزى سمرة، وكان معبدها سمرة مثلثة، فإنه يجب ملاحظة تقليد التزين بالسمر في الحج الجاهلي. فقد كان إذا أراد أحدهم الحج تقلد قلادة من لحاء السمر. ويقال

---

(1) الأزرقي، أخبار مكة.

إنه كان يقلّد نفسه وناقته بالسمر. ومن خبر في لسان العرب يتضح أن هذا السمر كـان في الحرم في ما يبدو. يقول: كانوا يقلدون الإبل بلحاء شجر الحرم، ويعتـصمون بـذلك مـن أعدائهم. وهذا يعني أن شجر الحرم كله ربـما كـان مـن الـسمر، أي مـن شـجرة العـزى ومعبدها. كما يعني أيضا أننا لا يجب أن نأخذ الحديث عن شـجرة سـمر في معبـد العـزى بالمعنى الواقعي. فهناك شجر سمر كثير فيه. لكن الشجرة المقصودة هي المعبد ذاته. المعبد ذاته شجرة كونية. والحديث عن السمر في الحج يوحي وكأن الكعبة الجاهليـة كـان ينظـر إليها كمعبد مشابه لمعبد العزى في سقام. ومن أجل هذا فقد كانت قـريش الأشـد تعظـيما للعزى من دون كل العرب، كما يقول الكلبي.

في كل حال، فإن الثالوث المكي، أو السمرات الثلاث، تمثل نغمات الكون الـثلاث؛ النغمة العليا، نغمة الاعتدال، النغمة السفلى. وهذه النغمات هـي نغـمات قيثـارة هـرمس حسب ديودورس الصقلي: (إنه {هرمس} أيـضا مـن صـنع القيثـارة، ومنحهـا أوتارهـا الثلاثة مقلدا بها فصول السنة، فقد تبنى نغمات ثلاث: عالية وخفيضة ووسـطى. العاليـة من الصيف، والخفيضة من الشتاء، والوسطى من الربيع)[1].

بلاطة بلعمة

لدينا من خربة بلعمة، على أبواب مدينة جنين في فلسطين، حفر مدهش على بلاطـة صغيرة اكتشفت بعد منتـصف التـسعينات، يلقـي ضـوءا قويـا جـدا عـلى ديانـة مكـة في الجاهلية، وعلى النغمات الثلاث التي أخبرنا عنها ديودورس، بـل ويـربط بـشكل مبـاشر بينها وبين ديانة الأهرام المصرية. ذلك أن ديانة مكة، بصنميها مطعم الطير ومجوز الرياح، وبثالوثها (اللات والعزى ومناة)، اختصار لأسطورة المنطقة كلها.

البلاطة تعطينا هذه الأسطورة بالصورة المحفورة لا بالكلمات. وقـد يتـساءل المـرء عن الأهمية الفنية للحفر على البلاطة، قيمته الميثولوجية هائلـة حـسب اعتقادنـا. غـير أن هذه القيمة لم تبرز بعد لأن البلاطة لم تحظ بعد بالاهتمام اللازم، بسبب عـدم فـك شـفرتها الدينية. فلم يكتب عنها سوى نصف صفحة في تقرير عن الحفريات في نفق بلعمـة. فـك

---

(1) Diodorus Siculus, The Library of History of Diodorus Siculus, www.penelope.uchicago.edu

شفرة الحفر على البلاطة سيؤدي، في اعتقادنا، إلى أنها ستعتبر مستقبلا واحدة من أهم الكشوفات الأثرية في المنطقة جميعها.

عثر على البلاطة في القسم العلوي من نفق بلعمة، بين أشياء تنتمي للعصر الروماني والعصر البيزنطي المبكر. طولها 30 سم، وعرضها 19 سم، وسمكها 8 سم. أما الحفر على البلاطة فيعرضه الدكتور حمدان طه كما يلي: التصوير واضح إلى حد كبير. الشكلان الأساسيان فيه هما: رجل بملابس مدنية مع أداة طويلة في يده اليسرى، وقِطف عنب في يده اليمنى، وحصان يقفز أو ينهض مع لجام على رأسه، وبحبل لجام وريش طقسي فوق هذا الرأس، لكنه من دون سرج. الشكلان يبدوان جزءا من مشهد واحد، بدليل اتجاه الحصان والعنب الذي يرفع أمام فمه. الأشكال الأخرى لملء الفراغ، لكن يتوقع أن يكون لها دور آخر أيضا. من اليسار لليمين هذه الأشكال هي: شيء غير واضح يشد اللجام، سكين، مقدمة بيت أو برج أو صندوق... إلخ. تحت قطف العنب ثمة دائرة ما، وشيء غير واضح يشبه درعا في بعض أنواع الفن الروماني. عند طرف اليد اليمنى: نجمتان مثمنتان، وتحت ذراع الرجل جزء غير محدد من صورة أكبر، ربما كان مقدمة طائر[1].



بلاطة بلعمة: أسطورة المنطقة محفورة على حجر صغير من فلسطين

(1) Khirbit Bal'ama Archaeological Project, Report of the 1996-2000 Excavations and Surveys; 2007, Volume II, page 81

ولنبدأ بالنجمتين إلى يمين المشاهد.

نعتقد أن النجمتين في الأساس جزء من تصوير لحزام الجوزاء، أو حزام أوريون كما يدعى عند اليونان. ونجوم الحزام الثلاثة هي: النطاق، النيلام، والمنطقة. هذا يعني أنه كانت هناك نجمة ثالثة تحت النجمتين في القسم المكسور من البلاطة. النجمة الثالثة يجب أن تكون أصغر قليلا من النجمتين الظاهرتين، وأبعد إلى الأسفل، وتميل قليلا عن محورهما المشترك، ومن المفترض أنها نجمة المنطقة. هذه النجوم في ميثولوجيا المنطقة تمثل ميزانا كونيا ذي نغمات ثلاث؛ الصيف والشتاء، ثم فصلي الاعتدال والتعادل، أي الربيع-الخريف. النغمات الثلاث هاتيك هن تمثيل لآلهة تشبه الثالوث العربي المكي: اللات والعزى ومناة.

هذه هي فرضينا المركزية. وما يؤيد فرضيتنا هذه هو أن النظام الثلاثي يخترق كل الحفر على البلاطة. فلدينا ثلاثة أشياء تحت يد الرجل اليمنى. ولدينا ثلاثة أشكال هندسية من أعلى منتصف البلاطة إلى يسارها. الأشياء الثلاثة تحت يد الرجل هي من الأعلى إلى الأسفل، كما نراها نحن:

1- عنقود عنب
2- دائرة، كعكة
3- سنبلة قمح

وهذا يعني أننا لا نوافق على أن الشيء الثالث هو درع روماني أو ما يشابهه، كما افترض الدكتور طه. إنه رسم مؤسلب واضح لسنبلة قمح. الأشياء الثلاثة هذه تمثل النجوم الثلاثة، أو تمثل فعالياتها. كل نجمة تتمثل بواحد من الأشياء هذه. أي أن ثالوث النجوم الذي نفترضه، يعادل ثالوث الأشياء هذه.

وانطلاقا من ما عرضناه حول صنمي مكة (مجاوز الريح ومطعم الطير) فإنه يمكن فهم الموضوعين الأول والثالث بسهولة. فقد توصلنا إلى أن مجاوز الريح تعني: ساقي الخمر، الذي يمثل النغمة الخمرية الصيفية. هذه النغمة تتمثل في البلاطة بعنقود العنب

الذي نراه في يد الرجل، وهو يمثل النجمة العليا، نجمة النطاق. أما مطعم الطير، الذي يمثل النغمة الشتوية القمحية الخبزية، فيمثله في بلاطة بلعمة سنبلة القمح، التي تمثل النجمة الثالثة السفلى التي غيّبها الكسر، نجمة المنطقة. من أجل هذا يعمل الناس عندنا البربارة، أي طبخة القمح المسلوق، مع الانقلاب الشتوي، أي قبل عيد الميلاد. النغمة الأولى الصيفية الخمرية هي عديل اللات، والنغمة الثالثة الشتوية هي عديل مناة. إذن، نستطيع أن نرسم خطي التساوي هذين.

1 - قطف العنب = النغمة الخمرية = الصيف = النجمة العليا = مجاوز الريح = اللات

2 - السنبلة = النغمة القمحية = الشتاء = النجمة الثالثة = مطعم الطير = مناة

أما الشيء الأوسط تحت يد الرجل، أي الدائرة، فيفترض أنه الحد الأوسط في ثالوث النجوم، والحد الوسط في ثالوث مكة. أي أنه النجمة الوسطى، النيلام، بين النجوم الثلاث، كما أنه الأوسط في الثالوث المكي، أي الإلهة العزى، أي إيزيس العربية. والحد الأوسط هو نغمة التعادل الكوني، أي النغمة الربيعية- الخريفية.

يؤكد أن الدائرة تمثل الإلهة الأنثى أننا نعرف، أن الإلهة الأنثى كانت تتمثل بدائرة أو كعكة، كما هو الحال في البلاطة. فقد جاء من النبي إرميا في سياق وصف لما كان يجري في القدس في أيامه: (الأبناء يلتقطون حطبا والآباء يوقدون النار والنساء يعجنّ العجين ليصنعن كعكا لملكة السموات) [1].

النساء يصنعن كعكا، فطائر، لملكة السماء. وهن يفعلن ذلك لأن الكعكة الدائرية رمز لملكة السماء هذه. ولا ريب أن هذه الملكة إلهة من طراز إيزيس- العزى. كما نعلم أنه كان للعذراء مريم فرقة من عباد مغالين كانوا يقدمون لها في عيدها طرازا من فطائر الدائرية الشكل، لذا دعوا بالفطائريين: (ووجدت فرقة عرفت بـ (الفطائريين) Collyridiens بالغ أصحابها في عبادة مريم وفي تأليهها، وكانوا يقدمون لها نوعاً من القرابين أخصها أقراص العجين والفطائر، لذلك عرفوا بالفطائريين. وقد ذكرهم

---

(1) سفر إرميا، الإص7: 18.

«أفيفانيوس» في كتاب الهرطقات)[1]. وحسب أفيفانوس فقد كان لهذه الفرقة وجود في الجزيرة العربية.

من ناحية أخرى، يخبرنا بلوتارخ أن أنوبيس، ربيب إيزيس وابن أختها، الذي تحول إلى ابن لها وحارس، هو في الواقع دائرة: (عندما ولدت نفتيس أنوبيس، عاملت إيزيس الطفل كابنها هي؛ لأن نفتيس هي ما هو غير مرئي وتحت الأرض، في حين أن إيزيس هي ما هو مرئي وفوق الأرض. والدائرة التي تمس هاتين تدعى الأفق، ولأنه على علاقة بالأمرين فقد أخذ اسم أنوبيس، وتمثل بشكل في شكل يشبه الكلب، لأن الكلب يستطيع أن يرى بعينيه في الظلمة والنور بشكل متشابه)[2].

واضح هنا أن أنوبيس دائرة، دائرة تجمع بين نفتيس وإيزيس، بين الظلمة والنور. لذا فليس غريبا أن تبدو إيزيس في نقش بلعمة كدائرة. ذلك أن الأم وابنها يؤخذان معا دوما. هما معا كدائرة.

والحق أن هناك ما يدل على أن التصارع والشد بين القطبين، بين الحدين الطرفين، اللات ومناة ومثيلاهما، العنب والقمح، ينشأ عنه دائرة محددة، كما تصورت الأديان القديمة. وخذ هذا التصوير من صلاية نعرمر:



(1) علي، د. جواد، المفصل، الجزء الثالث، 1980م، ص804-807.

(2) Plutarch, Isis and Osiris, http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/home.html

فالشد بين الكائنين الغريبين تتولد عنه دائرة. الكائنين الغريبان تمثيل للحدين الأول والثالث في الثالوث، في حين أن الدائرة رمز للاعتدال، الذي يمثله الحد الأوسط في الثواليث. والحد الأوسط هو الإلهة الأنثى التي تتمثل بدائرة، قرص، فطيرة.



وخذ أيضا تكرار لنموذج صلاية نعرمر من لوح هيراكنوبولس من فترة ما قبل الأسرات في مصر أيضا:

وكما نرى فثم حيوانان، يتقابلان فينشأ عن قابلهما دائرة هي الحد الوسط بينهما. فالحد الوسط يتمثل بدائرة، كما هو الحال في بلاطة بلعمة.

عليه، فالنجوم الثلاث في بلاطة بلعمة مثيلة الغرانيق العلى العربية في مكة. والغرانيق هن: اللات والعزى ومناة. أما تجسيدهن السماوي فهو نجوم حزام الجوزاء. ونجوم حزام الجوزاء هي ميزان الكون. النجمة الأولى، نجمة النطاق، هي الكون في صيفه الخمري الفائر. والنجمة الوسطى، نجمة النيلام، هي الكون في اعتداله الربيعي - الخريفي. أما النجمة الثالثة، نجمة المنطقة، فهي الكون في صيفه القمحي البارد.

الطائر والحية

وثمة أسفل النجمتين، مع ميل قليل إلى يسارنا، بقية جسم، اعتقد الدكتور طه أنه مقدمة طائر. وهذا ما يتوافق بالفعل مع أسطورة مكة قبل الإسلام تماما. إذ هي تخبرنا أن مظهري الإله الذي نتحدث عنه، أي مظهرية صيفا وشتاء، اللذين يتمثلان بالخمر والقمح، يتمثلان أيضا بطائر من جهة، وهو المكاء، وبحمار، أو حمار وحية أحيانا، من جهة أخرى. المظهر الصيفي، أي النغمة العليا، يتمثل بالطائر - كما هو الحال مع طائر المُكاء العربي. أما المظهر الشتوي، أي النغمة الواطئة، فيتمثل بحية بفحيحها، أي بنغمة

القرار المنخفضة للكون. هذه الحية مرتبطة دوما بحمار، بحيث يحل أحدهما محل الآخر، ربما لأن شحيج الحمار يذكر بنغمة القرار الواطئة مثله مثل فحيح الحية. هذا الحمار هو حمار ذي بكة، أو حمار الأبك، الذي عرفناه في عبادة مكة:

جربة من حُمُر الأبك لا ضرع فيها ولا مذكي

وهكذا، فنحن في بلاطة بلعمة أمام طائر وحمار، طائر إلى يسار الرجل، وحمار إلى يمينه بالضبط كما هو الحال في ديانة مكة. والمكَاء والتصدية اللذان ورد ذكرهما في القرآن: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً﴾ [الأنفال:35]، هما تمثيل لنغمتي الكون؛ النغمة الصيفية العليا للكون، والنغمة الشتوية الدنيا المضادة. وقد عرفنا أن المكَاء هو صوت طائر المكّاء، وأن التصدية صوت الحية. وبما أن الحية والحمار يتبادلان المواقع، فيمكن استبدال الحية بالحمار.

هذا يعني، بالطبع، أننا لا نتفق مع الدكتور طه في أننا أمام حصان لا حمار. نحن نعتقد أن الشكل في الصورة هو حمار. يدل على ذلك حجم الأذنين ووضعهما. كما أن سياق الأسطورة يدفعنا إلى القول بأنه حمار.

أهرام ثلاثة؟!

إذن، فنحن في حفر بلاطة بلعمة أمام ثالوثين يعكسان بعضهما:

1 - ثالوث النجوم الذي ضاعت منه نجمة.

2 - ثالوث الأشياء تحت يد الرجل: قطف العنب، الدائرة، سنبلة القمح.

والآن، يتبقى لدينا نحن الأشكال الهندسية الغريبة التي تضع نفسها في أعلى يسار البلاطة، في المسافة التي تقع بين ذراع الرجل وظهر الحمار. هذه الأشكال شديدة الغموض. وعند النظرة الأولى يكاد المرء ييأس من الوصول إلى معناها من شدة غموضها.

فما هي هذه الأشكال الغريبة الثلاثة؟ وما الذي تعنيه؟ يعزل الدكتور طه الشكل الأبعد منها إلى يسار الناظر عن أخويه، معتقدا أنه شيء مرتبط برسن الحمار، أو الحصان في رأيه. في حين يرى أن الاثنين الآخرين هما: سكين، مقدمة بيت أو برج أو صندوق؟

سكين، بيت - صندوق، أداة مربوطة برسن! ما علاقة كل هذا بالأسطورة التي يقدمها النحت؟! كأن هذه الأشياء وضعت لتشويش المشهد فقط! فهل من طريقة لفهمها وإدماجها في المشهد الأسطوري؟

للإجابة على هذا السؤال نضع هذه الفرضيات:

1 - أن بلاطة بلعمة تصور أسطورة واحدة متماسكة. وكل حفر عليها هو جزء من هذه الأسطورة. وكي نفهم أي شكل منفرد فيها يجب أن نقرأه على ضوء الأسطورة، وكجزء منها.

2 - أن الأشكال الثلاثة الغريبة تشكل وحدة واحدة. أي أنها يجب أن تؤخذ معا، لا أن يعزل واحد منها عن أخويه.

3 - أن الحفر كله، بالتالي، يقوم أساسا على نظام تثليث. أي أن هناك نظاما ثلاثيا يقع في جوهر الأسطورة التي تصوره البلاطة. بذا فالرقم ثلاثة هنا ليس مصادفة. فلدينا ثالوث نجوم، وثالوث أشياء تحت يد الرجل، ثم ثالوث أشكال هندسية. ونعتقد أنه لا أمل لنا في فهم هذه الأشكال الثلاثة إذا ما أخذت منفصلة عن الثالوثين الآخرين. إذ حينها ستبدو لنا مجرد أشكال (لملء الفراغ) المتبقي على البلاطة لا أكثر. فهذه الثواليث كلها على علاقة ببعضها. أي أن الأشكال الثلاثة الغامضة على علاقة بالنجوم الثلاثة وبالأشياء الثلاثة تحت يد الرجل. وهذا يعني في الواقع أن هذه الأشكال تناظر النجوم والأشياء الثلاثة. أو قل الثواليث الثلاثة تكرار لنفس الفكرة. أو أنها صور أخرى للفكرة ذاتها. عليه، ففك لغز واحد من هذه الثواليث يفتح الباب لفهم الثواليث الأخرى.

إذا صح هذا، أي إذا صح أن الأشكال الهندسية مجموعة موحدة، وأنها جميعا على علاقة بالنجوم والأشياء الثلاثة، فإننا سنقترح أن هذه الأشكال تشبه أن تكون تصويرا مؤسلبا لأهرام ثلاثة. وبما أن سياق حديثنا كله عن ديانة أوزيريسية، أي عن ديانة أهرام في نهاية الأمر، فإن هذه الاقتراح اقتراح ذو معنى. أي أنه لن يكون مصادفة أن يتبدى بعض هذه الأشكال على الأقل كأهرام.



ولنبدأ بهذه الأشكال واحدا واحدا من اليمين إلى اليسار، بادئين الشكل الذي رأى فيه الدكتور طه برجا أو مقدمة بيت أو صندوقا. إنه يشبه بوضوح رسما لهرم. فلدينا قاعدة مربعة أقيم مثلث على ضلعها العلوي. وما الهرم سوى مثلث، أو مثلثات، ينهض على قاعدة مربعة.

لكن ما الشيء الذي داخل مربع الهرم الأول، والذي قد يوحي بباب أو شباك؟ ربما يكون هذا الشكل هو الدليل الأقوى على أننا هنا أمام رسم هرم. فحتى لا يخطئ المشاهد في فهم هذا الشكل، وفي فهم الشكلين الآخرين ربما، وضع النحات ما يشبه مربعا صغيرا غير متقن التنفيذ تنطلق من زواياه أشعة تتجه نحو زوايا المربع، لكنها لا تصلها. ولو مددنا الأشعة إلى أن تصل الزوايا لصار لدينا ما يشبه الهرم منظورا إليه من أعلى. وهذا يعني أن المربع وضع هنا كي يجعلنا نحس بالعمق والارتفاع. وضع هنا كي يقول لنا أن هذا ليس مربعا عاديا بل قاعدة هرم ترتفع إلى الأعلى. المربع الصغير إذن قمة الهرم منظورا إليها من أعلى. أو قمة مقطع عرضي منظور إليه من الأعلى. وحجم هذا المربع مقارنة

بالمربع الأصلي يقول لنا أن القاعدة ترتفع وتصغر كلما صعدت إلى الأعلى. بالطبع، لم يكتف النحات بذلك بل رسم لنا مثلثا على الضلع العلوي كي ندرك أننا أمام هرم. الشكل، إذن، رسم توضيحي لهرم، أعطانا إياه النقاش كي ندرك معنى الشكل أمامنا، ومعنى الشكلين الباقيين، أي كي لا نعتقد أنهما يمثلان سكينين أو ما شابه.

أما الشكل الذي قرب الشكل- الصندوق، والذي يبدو كسكين، فيمكن أن قد يرى كهرم مطروح على جانبه. فهناك قاعدة مربعة صغيرة ينهض عليها مثلث طويل. وهكذا، صار لدينا شكلان من الأشكال الثلاثة قد يبدوان كهرمين.

يتبقى الشكل الثالث الغريب والأشد غموضا من بين الأشكال الثلاثة. وفي البدء يجب القول أنه لا يوجد في رأينا أي رابط بين حبل رسن الحمار وبين هذا الشكل. فالرسن يرتد على جانبي عنق الحمار مشكلا بوضوح نصف دائرة. وثم تلف ما في الحجر أسفل الشكل الذي نحن بصدده ربما يكون هو الذي أوحى بارتباط الشكل بالحبل. ورغم غرابة الشكل الثالث فإن المرء قد يجد فيه قربا ما من شكل الهرم. فلدينا قاعدة طويلة مستطيلة- بدل أن تكون مربعة- ينهض على واحد من طرفيها إلى الأعلى شكل أراد في ما يبدو أن يكون مثلثا فانحنى بسبب عدم ثبات يد النحات، الذي يبدو لنا كنحات شعبي متواضع. ومن أنه كان يقحط بإزميله ولا ينحت بالإزميل، الأمر الذي أوصل إلى هذا الخلل. وقد لاحظ الدكتور حمدان طه أن النحات أعاد تصحيح جانب من خط عنق الحمار بعد أن بدا له أنه ليس سليما. وهذا يدلل على عدم تمكنه من فنه، الأمر الذي قد يدل على أننا أمام نحات شعبي، نحات ساذج (نايف).

إذن، فنحن في الأشكال الهندسية الثلاثة أمام ثلاثة أهرام. هذه الأهرام على علاقة بنجوم حزام الجوزاء. دليل ذلك أن الشكل الذي يبدو كسكين والشكل الثالث الغريب يتموضعان تماما كما يتموضع نجما النطاق والمنطقة في نجوم حزام الجوزاء. الشكل الغامض يأخذ هنا موقع نجم النطاق، لذا فهو الأكبر حجما، والشكل السكيني يأخذ موقع نجم المنطقة، لذا فهو الأصغر حجما. وهذا الشكل ينحرف إلى اليسار قليلا عن محور الشكل الغامض الذي نتحدث عنه. وهو يفعل ذلك بالضبط كما يفعل نجم المنطقة مع نجم النطاق. فنجم المنطقة ينحرف قليلا إلى اليسار عن المحور الذي يقوم عليه نجما

النطاق والمنطقة. أكثر من ذلك، فإن نجم النطاق يظهر الأدنى من بين النجوم الثلاثة. وهو حال الشكل الثالث الذي نتحدث عنه. فهو مقارنة بالشكلين الآخرين ينحدر إلى الأسفل، نحو الأرض. إذا صح كل هذا، فيجب أن يكون الشكل الذي يشبه الصندوق عديلا لنجم النيلام. أي أنه الحد الوسط في الثالوث.

وعلينا أن نلحظ هنا أن النحات صور العلاقة بين قطف العنب والسنبلة بشكل معقول. فقطف العنب أكبر من السنبلة. وهو ما يعكس في الواقع الفرق بين حجم الحد الأول والثالث. فالأول يجب أن يكون اكبر من الثالث، لأن إضاءة نجم النطاق أشد من إضاءة نجم المنطقة. لكن لماذا جعل النحات الدائرة أكبر من قطف العنب أو السنبلة؟ لا بد أن ذلك نابع أيضا من أن نجم النيلام أضوأ نجوم حزام الجوزاء، أي أنه أضوأ من نجم النطاق ومن نجم المنطقة. وهكذا فقد اتبع النحات التقليد الميثولوجي عموما. فقد جعل قطف العنب أكبر من السنبلة. وجعل الدائرة، أي الحد الأوسط، أكبر من قطف العنب، وأكبر من السنبلة.

لكن السؤال هو: لماذا تبدو هناك بعض الانحرافات ما عن التقليد الذي تعرضه الأسطورة؟ خذ مثلا الأشياء الثلاثة التي تحت يد الرجل. فليس هناك دقة في وضع الدائرة. فتبعا للميثولوجيا يجب أن يكون العنصر الأوسط، الذي يعادل نجم النيلام، على المحور ذاته مع قطف العنب، الذي يمثل نجم النطاق. فالنطاق والنيلام على محور واحد في حزام الجوزاء. لكن الحد الأوسط هنا، أي الدائرة، ينحرف، ويخرج إلى يميننا. فلماذا؟

يضاف إلى هذا أن النحات بالغ بشدة في حجم الدائرة مقارنة بحجم قطف العنب والسنبلة. فالدائرة تأكل المشهد تحت يد الرجل. فلماذا فعل ذلك؟

أيعود الأمر لضعف النحات وعدم براعته؟ ربما. لكن ما يثير الشك هو أن النحات فعل الشيء ذاته مع الأشكال الهندسية الثلاثة أيضا. إذ جعل الشكل الذي يبدو كصندوق أعرض بكثير من الشكلين الآخرين. كما انه أخرج هذا الشكل من الصف تماما. أخرجه حتى أكثر مما أخرج الدائرة عن الصف وحرفها. وهذا ما يشير إلى أنه كان بذلك يتبع تقليدا. أي أن كان ملزما في الحالين أن يخرج الحد الأوسط عن موضعه لا أو كثيرا، وأن يجعله أكبر بكثير من حجمه المفترض. لهذا السبب ربما يفترض المرء أن الحفر كله تمثيلا لمعبد (ملكة السماوات)، أي تمثيل لإيزيس- العزى. فالحد الوسط، الذي يمثلها، يعطى

المساحة الأكبر والأوضح ضمن الثالوث. وهذا ما قد يشير على أن الحفر يصور معبد الإلهة الأنثى.

هذا، وكان روبرت بوفال قد أوضح منذ تسعينات القرن الماضي أن هناك علاقة بين نجوم حزام الجوزاء وبين أهرام الجيزة. فقد رأى أن أهرام الجيزة هي حزام الجوزاء مطروحا بالحجر على ارض الجيزة (وقد لاحظ صديق التوافق اللفظي بين كلمتي الجيزة والجوزاء. وربما كان لهذا التوافق معنى). وقد ناقشنا هذا الأمر في كتابنا (عبادة إيزيس وأوزيريس في مكة الجاهلية)، ووافقنا على أن أهرام الجيزة تمثيل لحزام الجوزاء، لكنها تمثيل معكوس تماما. بذا فليس غريبا أن نرى أن بلاطة بلعمة تعرض لنا نجوما ثلاثة وأهراما ثلاثة. على كل حال، فنحن في ما يبدو أمام أهرام ثلاثة. وهكذا يكتمل المشهد:

نجوم ثلاثة:	النطاق	النيلام	المنطقة
أهرام ثلاثة:	خوفو	خفرع	منقرع
فعاليات ثلاثة:	عنب	دائرة	قمح

الهرم الأوسط يمثل نجم النيلام، أي النجمة الوسطى في نجوم الحزام، أي نجمة إيزيس – العزى. أما الهرمان الآخران فهما عديلا النجمين الآخرين اللذين يمثلان أوزيريس في مظهرية الصيفي والشتوي. النطاق هو أوزيريس الصيفي، أوزيريس النغمة العالية، نغمة القمة الخمرية. والمنطقة هو أوزيريس الشتوي، أوزيريس النغمة الواطئة، نغمة القرار القمحية. النغمة العالية يمثلها الطائر، والنغمة الواطئة يمثلها الحمار.

بالطبع، ينتج عن هذا أن هرم خفرع هو هرم الإلهة الأنثى، أي هرم إيزيس، وأن هرمي خوفو ومنقرع يمثلان أوزيريس– النيل– الكون في فيضه الصيفي وفي شتائه القار الساكن.

إذن، فالأسطورة التي تعرضها لنا بلاطة بلعمة أسطورة الغرانيق العلى المكية الجاهلية، أي اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى، التي تتمثل بالنجوم الثلاثة لحزام الجوزاء. وهذه الأسطورة هي جوهر ديانة المنطقة كلها.



المصادر

1. الآبي، نثر الدر، نسخة إلكترونية من الوراق: www.alwaraq.com
2. الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار: www.alwaraq.com
3. الأزهري، تهذيب اللغة، www.alwaraq.com
4. الأصفهاني، الأغاني، www.alwaraq.com
5. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، www.alwaraq.com الوراق
6. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، www.alwaraq.com
7. ابن الأثير المحدث، النهاية في غريب الحديث والأثر، www.alwaraq.com
8. ابن إسحق، السيرة النبوية، www.alwaraq.com
9. ابن حمدون، التذكرة الحمدونية، www.alwaraq.com
10. ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، www.alwaraq.com
11. ابن الجوزي، المنتظم، www.alwaraq.com
12. ابن دريد، الاشتقاق، www.alwaraq.com
13. ابن دريد، جمهرة اللغة، www.alwaraq.com
14. ابن سعد، الطبقات الكبرى، www.alwaraq.com
15. ابن السكيت، إصلاح المنطق، www.alwaraq.com
16. ابن السكيت، إصلاح المنطق،www.alwaraq.com
17. الشيباني، أبو عمرو، الجيم، www.alwaraq.com
18. ابن شبه، تاريخ المدينة المنورة، http://www.islamport.com
19. ابن الضياء، تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام، www.alwaraq.com
20. ابن قتيبة الدينوري، المعاني الكبير، www.alwaraq.com
21. ابن كثير، الحافظ، مختصر تفسير القرآن، www.alwaraq.com
22. ابن كثير، البداية والنهاية، مكتبة يعسوب الدين:
23. ابن منظور، لسان العرب، http://www.baheth.info
24. ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، www.alwaraq.com
25. http://www.yasoob.com/
26. ابن فارس، مقاييس اللغة، www.alwaraq.com
27. ابن هشام، سيرة ابن هشام، www.alwaraq.com

28. إنجيل متى، دار الشرق الأوسط للكتاب المقدس
29. بدج، السير ولس، الديانة الفرعونية؛ أفكار المصريين القدماء عن الحياة الأخرى، ترجمة يوسف سامي اليوسف، دار أزمنة، عمان، ط2 1999
30. البغدادي، عبد القادر، خزانة الأدب، www.alwaraq.com
31. البيروني، الجماهر في معرفة الجواهر، www.alwaraq.com
32. البخاري، صحيح البخاري، www.elmoslem.com
33. البكري، معجم ما استعجم، www.alwaraq.com
34. التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، www.alwaraq.com
35. الجاحظ، الحيوان، www.alwaraq.com
36. الجاحظ، البيان والتبيين، www.alwaraq.com
37. الجاحظ، البرصان والعرجان، www.alwaraq.com
38. الجوهري، الصحاح، www.alwaraq.com
39. الحموي، محب الدين، حادي الأظعان النجدية إلى الديار المصرية،www.alwaraq.com
40. الحموي، ياقوت، معجم البلدان، www.alwaraq.com
41. الحازمي، ما اتفق لفظه وافترق مسماه من الأمكنة، www.alwaraq.com
42. الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، http://www.islamport.com/
43. الخليل بن أحمد، العين، www.alwaraq.com
44. الدميري، حياة الحيوان الكبرى، www.alwaraq.com
45. ديسو، رينيه، العرب في سوريا قبل الإسلام، ترجمة عبد الحميد الدواخلي، دار الحداثة، بيروت، 1985
46. ديوان الأساطير؛ سومر وأكاد وآشور، الكتاب الثاني، ترجمة قاسم الشواف، وإشراف أدونيس، دار الساقي،
47. الذييب، سليمان بن عبد الرحمن، نقوش قارا الثمودية بمنطقة الجوف بالمملكة العربية السعودية، مؤسسة عبد الرحمن السديري الخيرية، الرياض، 1421هجرية
48. الذييب، سليمان بن عبد الرحمن، نقوش الحجر النبطية، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية،ة الرياض، 1998، ص 67
49. الزبيدي، تاج العروس، www.alwaraq.com
50. الزمخشري، الفائق في غريب الحديث والأثر، www.alwaraq.com
51. الزمخشري، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، www.alwaraq.com
52. الربيعي، فاضل، الشيطان والعرش؛ رحلة النبي ص- سليمان إلى اليمن، رياض الريس للكتب والنشر، لندن-بيروت، 1996
53. السواح، فراس جلجامش، ص 53، دار علاء الدين، دمشق، 1996
54. الشوكاني، محمد بن علي ، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير
55. الصاحب بن عباد، المحيط في اللغة، الوراق،www.alwaraq.com
56. الصولي، أشعار أولاد الخلفاء وأخبارهم، www.alwaraq.com
57. العسكري، أبو هلال، الأوائل، www.alwaraq.com
58. العصامي، سمط النجوم العوالي، www.alwaraq.com

59. علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين بيروت ومكتبة النهضة بغداد، 1970، ج3: www.almeshkat.com
60. العمري، ابن فضل، مسالك الأبصار، www.alwaraq.com
61. علي، د. جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين بيروت ومكتبة النهضة بغداد، 1993، ج 6، ص250: muhammadansim.org
62. علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين بيروت ومكتبة النهضة بغداد، 1970، ج3: www.almeshkat.com
63. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة أثف، http://www.baheth.info
64. القران الكريم
65. القرطبي، تفسير القرطبي، www.alwaraq.com
66. القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، www.alwaraq.com
67. القلقشندي، صبح الأعشى، www.alwaraq.com
68. القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، www.alwaraq.com
69. الكلبي، هشام بن محمد بن السائب ، الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1995.
70. الكلبي، هشام بن محمد بن السائب الكلبي، نسب معد واليمن الكبير، www.alwaraq.com
71. الكتاب المقدس، دار العهد القديم للكتاب المقدس، سفر أشعيا
72. مخطوطات قمران- البحر الميت؛ التوراة؛ كتابات ما بين العهدين، II، التوراة المنحول، ص 240، ترجمة موسى ديب الخوري، دار الطليعة الجديدة، دمشق، ط 1، 1998
73. ماكليش، جون، العدد من الحضارات القديمة حتى عصر الكمبيوتر، عالم المعرفة، العدد 251، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، 1999
74. المسعودي، مروج الذهب، www.alwaraq.com
75. المناوي، التوقيف على مهمات التعريف، http://www.islamport.com
76. المقدسي البشاري، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، نسخة إلكترونية من الوراق: www.alwaraq.com
77. الموسوعة البريطانية على الإنترنت، http://www.britannica.com
78. الميداني، مجمع الأمثال، www.alwaraq.com
79. النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، www.alwaraq.com
80. الهمداني، صفة جزيرة العرب، مكتبة التراث الإسلامي، www.al-mostafa.com
81. هيرودت، تاريخ هيرودت، ترجمة عبد الإله الملاخ، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2001
82. الواقدي، المغازي، www.alwaraq.com
83. اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت، المجلد الثاني، بلا تاريخ
84. اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، www.alwaraq.com
85. Ancient Near East Texts Relating to the Old Testament, Heroic Tales-Exploits of Gods and Human Biengs, Edited by James Pritchard, Princeton University, New Jersey, 1996, Page 12.
86. Budge، E. A. Wallis, Book of The Dead, The Papyrus of Ani, The Principe Geographical

87. and Mythological Palaces in the Book of Dead, Internet Sacred Texts Archive: http://www.sacred-texts.com/egy/ebod

88. الترجمة من صنع الكاتب. وفي كل مرة لا يذكر فيها اسم المترجم تكون ترجمة النص من صنع الكاتب

89. Bunson, Margaret, The Encyclopedia of Ancient Egypt, Cramercy Books, New York, 1991, page 47

90. Gilgamesh and the Huluppah Tree translated, by S.N. Kramer, 1938, URL: http://www.mythome.org/mythhome.htm

91. ترجمة النص من صنع الكاتب، وعندما لا يذكر المترجم يكون النص من ترجمة الكاتب دوما.

92. Eusebius of Caesarea: Praeparatio Evangelica Preparation for the Gospel-. Tr. E.H. Gifford 1903, Book 1, X. Theology of the Phoenicians، Early Church Fathers - Additional Texts

93. Frazer, James George, The Golden Bough, The world Classics, Oxford University Press, London- New York, 1994

94. Grahaham Hancock and Robert Bauval, The Massage of the Sphinx, 1996, p 278-279

95. Geraldine Pinch, Egyptian Mythology, Oxford University Press, 2002, p160

96. Khirbit Bal'ama Archaeological Project, Report of the 1996-2000 Excavations and Surveys; The Water Tunnel System at Khirbit Bal'ama, By Hamdan Taha and Gerrit van der Kooij, Published by Ministry of Culture, Ramallah, 2007, Volume II, page 81

97. Pyramids texts, Utterance 519 Pyramids texts, Utterance 519, 1214b., http://sacred-texts.com/egy/pyt/pyt27.htm

98. Plutarch, Isis and Osiris, published in the Loeb Classical Library, 1936 http://www.hup.harvard.edu

99. Diodorus Siculus, The Library of History of Diodorus Siculus, published in Vol. I, of the Loeb Classical Library edition, 1933 http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Diodorus_Siculus/1A*.html

100. Plutarch, Isis and Osiris, http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/home.html

101. wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Collyridianism

فهرس

هذا واحد من الكتب القليلة ، الّتي تسعى إلى تأسيس قراءة جديدة في التراث العربيّ الضخم المهمل ؛ وتكمن أهميّته ، أوّلا ، في أنّه يعيد الاعتبار للمرويّات والإخباريّات العربيّة الّتي ندر أن التفت إليها البحث العلميّ العربيّ المعاصر ؛ وأنّه يحاول ، ثانيًا ، أن يعيد تركيب تلك المرويّات شديدة التهشّيم ، بأناة ودقّة مدهشتين ، ليخرج باقتراح مقنع للصورة الّتي كان عليها الوعي العربيّ في مرحلة ما قبل الإسلام ؛ وأنّه يقدّم ، ثالثًا ، قراءته الخاصّة الجديدة - بحقّ - لتلك المادّة التراثيّة المرمّمة بمهارة عالية .

إنّ الأمثال العربيّة ليست صياغات لغويّة أدبيّة ذات منشأ واقعيّ ، كما يرى كثير من الدارسين العرب الأوائل والآخذين عنهم من المحدثين ، بل هي مخلّفات أسطوريّة يمكن استخدامها للبحث عن طبيعة (الدين) الّذي كان العرب يؤمنون به في الجاهليّة ، والّذي لا نكاد نعرف عنه شيئًا .

وإنّ من شأن هذه القراءة الجديدة ، إذا استكملت على نحو علميّ ، أن تعيد بناء تصوّرنا كلّه عن ذاتنا الحضاريّة ، وأن تساعدنا على إعادة النظر في كثير من القراءات (الناقصة) الّتي سبق أن أنتجها الدارسون العرب وغيرهم في غياب معرفتهم العلميّة بمعتقدات العرب قبل الإسلام .

إنّه كتاب غنيّ ومدهش ، ويشكّل امتدادًا لكتب أخرى أنتجت في هذا الحقل المهمّ من حقول الدراسات العربيّة .

ISBN 978-6589-07-912-9



الأهلية

الاردنّ ، عمّان ، وسط البلد ، شارع الملك حسين - بناية رقم 12 ، ص . ب 7855
هاتف 4638688 6 00962 فاكس 4657445 6 00962 منشورات العام 2011
الغلاف : ، هاتف 95297109 7 00962